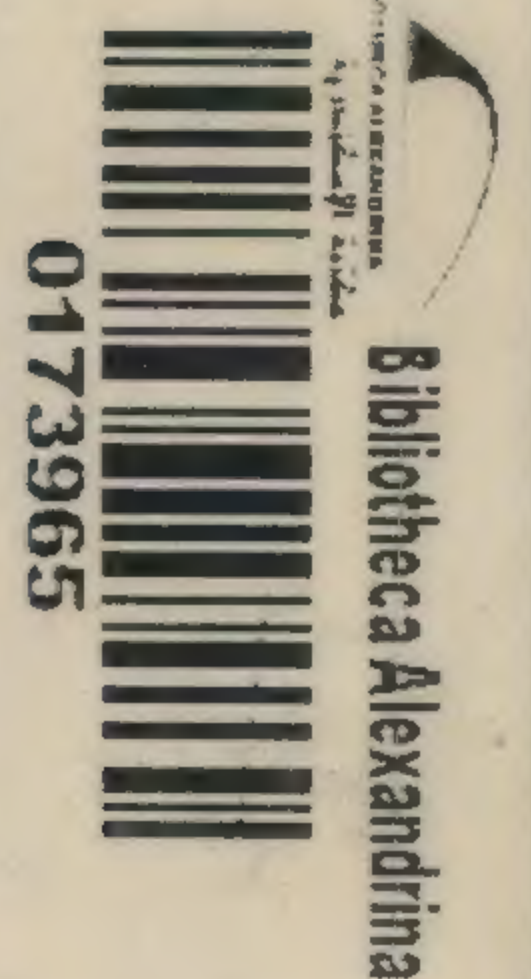


المجلس الأعلى للثقافة

المسائل  
الرئيسية  
في  
الفلسفة

ترجمة

د. محمود فهمي زبدان





اهداءات ۲۰۰۱

ا.د. أحمد أبو زيد

أنثروبولوجي

المجلس الأعلى للثقافة

المسائل الرئيسية  
في الفلسفة

تأليف  
A. J. AYER

ترجمة  
د. محمود فهمي زيدان

المنشأة  
الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية  
١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م





## محتويات الكتاب

١١ — ٦	مقدمة المترجم
١٣ — ١٢	مقدمة المؤلف
٣٦ — ١٤	الفصل الأول : قضايا الميتافيزيقا
	أ — الفلسفة والعلم
	ب — تقويم التجربة الصوفية
	ج — الظاهر والحقيقة : بعض المواقف الميتافيزيقية
	د — الزمن والحركة : بعض الحجج الميتافيزيقية
٦١ — ٣٧	الفصل الثاني : المعنى والموقف العام
	أ — مبدأ التحقيق
	ب — معيار التكذيب
	ج — المعنى والاستخدام
	د — قضايا الموقف العام
٨٧ — ٦٢	الفصل الثالث : التحليل الفلسفي
	أ — التحليلات الصورية
	ب — النحو المنطقي
	ج — تحليلات الاستخدام المألوف
	د — النظر في الوقائع
	هـ — نظرية المعرفة
١١١ — ٨٨	الفصل الرابع : مشكلة الإدراك الجسي
	أ — ماذا ندرك ؟
	ب — حجة الخداع
	ج — النظرية العلية في الإدراك الجسي



١١٢ — ١٣٦

### الفصل الخامس : التركيب العقلي للعالم الطبيعي

- أ — العناصر
- ب — مسألة الحسبوسية
- ج — تخطيط للتركيب العقلي
- د — نظرية الظواهر
- هـ — الموقف العام وعلم الطبيعة

١٣٧ — ١٦٣

### الفصل السادس : الجسم والعقل

- أ — الناس ونسب آتهم
- ب — هل توجد جواهر عقلية ؟
- ج — أوهام الهوية الشخصية
- د — نظرية الرد الفيزيائي
- هـ — معرفتنا للناس الآخرين

١٦٤ — ١٨٨

### الفصل السابع : الوقائع والتفسير

- أ — مشكلة الاستقرار
- ب — النسق الأولى
- ج — الضرورة والقانون
- د — النظرية والملاحظة

١٨٩ — ٢١٤

### الفصل الثامن : النظام والصدفة

- أ — أطراد الحوادث في الطبيعة
- ب — قضايا الاحتمال
- (١) حساب الصدفة
- (٢) نظرية تكرار الحدوث
- (٣) النظرية المنطقية وقضايا التصديق
- ج — مشكلة التدعيم التجريبي
- د — العلة والمعلول



٢٤٥—٢١٥

## الفصل التاسع : المنطق والوجود

### ١ — قوانين المنطق

- (١) حساب القضايا
- (٢) حساب المحمول والنظرية الوصفية
- (٣) نظرية المجاميع ونظرية الأنماط
- (٤) الضرورات السيمانتيقية
- (٥) الهوية

### ب — القضايا التحليلية

### ج — وجود الكائنات المجردة

٢٧٣—٢٤٦

## الفصل العاشر : قضايا الإلهيات

### ١ — وجود الله

### ب — دليل التدبير

### ج — الفروض الدينية

### د — الدين والأخلاق

### هـ — حرية الإرادة

### و — معنى الحياة

٢٨٦—٢٧٤

دليل



## مقدمة المترجم

هذا كتاب هام أخذ تقامه إلى قراء العربية لأحمد كبار الفلاسفة البريطانيين المعاصرين وهيو الفرد جيلز إير ( ١٩١٠ - ١٩٨٩ ) . ويعتبر الكتاب مقدمة في الفلسفة ومشكلاتها التقليدية ، يسجل فيه مؤلفه مواقفه الفلسفية من هذه المشكلات ، دون إغفال لخلفية عريضة في تاريخ الفلسفة وبيان موقفه من الفلاسفة السابقين ؛ ويمكن النظر إلى هذا الكتاب على أنه تصوير دقيق وتحبير صادق عن مجمل موقف الفلسفة البريطانية في آخر تطوراتها المعاصرة من مشكلات الفلسفة .

تلقى إير دراسته الأولى في مدرسة إيتون Eton ، دخل بعدها جامعة أكسفورد حيث حصل على درجته الجامعية الأولى عام ١٩٣٢ ، ثم قضى بعض الوقت في جامعة فيينا لما سمع بحركة الوضعية هناك ، وتأثر بها أول الأمر ، فعاد إلى بلاده وكتب أول كتبه عرباً عن تأثير هذه الحركة وموقفه الناقد لها في نفس الوقت . ويقول في مقدمة هذا الكتاب إنه تأثر في مرحلة تكريته الفلسفي -- بالمدرسة التجريبية البريطانية الحديثة متمثلة في لوك وبركلي وهيوم أولاً ثم بفلسفة برتراند رسل وفتجنشتين ، إلى جانب تأثره بالوضعية المنطقية ، لكنه لم يتبع كل هؤلاء في مجمل مواقفه وتفصيلاتها بل كان نقاداً حاد الذهن متخذاً موقفاً مستقلاً أثر به على مسرح الفلسفة الغربية المعاصرة .

و حين عاد إير من فيينا عام ١٩٣٣ عين مدرساً للفلسفة في كلية كنيسة المسيح بجامعة أكسفورد . ثم رقي إلى درجة « زميل » في نفس الجامعة عام ١٩٣٥ . وقد أعاقه انخراطه في الخدمة العسكرية في الحرب العالمية الثانية عن مواصلة البحث الفلسفي حتى عام ١٩٤٥ . عاد بعدئذ إلى كلية وادام Wadham بجامعة أكسفورد بدرجة « زميل » ، وفي السنة التالية رقي للدرجة الأستاذية في الفلسفة في كلية الجامعة بجامعة لندن ، وظل يشغل هذه الوظيفة حتى عاد إلى جامعة أكسفورد مرة ثانية عام ١٩٥٩ ليكون أستاذاً لها . وظل بها إلى سن التقاعد .



والمؤلف كتب كثيرة واسعة الانتشار عميقة التأثير في الغرب نذكر منها :-  
(١) « اللغة والصدق والمنطق » ( ١٩٣٦ ) وهو أول كتبه ، وكان الطريق الأول إلى شهرته ، وكان أول كتاب يقدم للناطقين بالإنجليزية حركة الوضعية المنطقية ، يعرضها ويتحمس لبعض جوانبها وينقد منها جوانب أخرى .

(٢) « أسس المعرفة التجريبية » ( ١٩٤٠ ) ، يتناول فيه نظرية المعرفة ومشكلاتها الأساسية وفي مطلعها مشكلة الإدراك الحسى ، وتطويره لنظرية المعطيات الحسية التي بدأ جورج مور ورسل صياغتها ، ومشكلة وجود الناس الآخرين ، والخصوصية والعمومية في معرفتنا .

(٣) « مقالات فلسفية » ( ١٩٥٤ ) ويضم مجموعة أبحاث في فلسفة المنطق ونظرية المعرفة والفلسفة الخلقية .

(٤) « مشكلة المعرفة » ( ١٩٥٦ ) ويعد أكثر كتبه أهمية وتأثيرا تناول فيه المنهج الفلسفى وطبيعة المعرفة ومراجعة حجج الشكاك ، كما طور فيه نظرياته المعرفية في الإدراك الحسى وفي دور الذاكرة .

(٥) « تصور الشخص ومقالات أخرى » ( ١٩٦٣ ) وقد تناول فيه موضوعات فلسفية شتى ، أولها يتصل بمشكلة العلاقة بين النفس والبدن في الإنسان ، يحلل ويناقش فيه نظرية شاعت وزاعت وقتئذ لزميله المعاصر سترنر عن هذه المشكلة .

(٦) « أصول البراجماتزم » ( ١٩٦٨ ) .

(٧) « الوضعية المنطقية » ( ١٩٥٩ ) وقد نشر في هذين الكتابين أهم أبحاث أصحاب هذه الفلسفات مع مقدمة واقية عنها .

(٨) « الاحتمال والدليل التجريبي » ( ١٩٧٠ ) وقد تناول فيه موضوعات فلسفة العلوم ومناهجها ومشكلاتها عرضا ونقدا وتحليلا ثم : هذا الكتاب الذى تقدم ترجمته وقصد صدرت طبعته الأولى عام ١٩٧٣ ، أعيد نشره ، خمس مرات حتى تحرير هذه الترجمة . وله عدة هذه الكتب عدد هائل من

الأبحاث التي كان يلقها في المؤتمرات الفلسفية المختلفة ، أو المقالات التي كان يشارك بها في مناسبات مختلفة .

وإذا أراد القارئ إلماً بما بمواقف إير الفلسفية فعليه بقراءة الكتاب كله ، بحيث لا يمكن إيجازها في هذه المقدمة في سطور قليلة ؛ لكن يمكننا الإلمام هنا باتجاهه الفلسفي ، ولذلك نبدأ من البداية ، وهي ما سجله في كتابه الأول حين عرض حركة الوضعية المنطقية وبين موقفه منها . نجد هنا ثلاثة مواقف : -

(أ) يوجد نوعان من القضايا التي يكون لها معنى : قضايا الرياضيات البحتة والمنطق في جانب ، والقضايا التجريبية العامة ومعها صيغ القوانين العلمية في جانب آخر . أما قضايا الرياضيات والمنطق فصادقة دائماً ولا يعتمد صدقها على اتفاقها مع تجارب أو وقائع إذ ليس لها مضمون تجريبي ، وإنما يعتمد صدقها على المواضع التي تحدد معاني الكلمات أو الرموز الواردة فيها . ويعتمد صدق القضايا التجريبية وصيغ القوانين العلمية على تحقيق تجريبي ، ولذا فلن يكون للقضية التجريبية معنى ما لم تتفق مع ملاحظة أو تجربة . وما عدا هذين النوعين من القضايا عبارات لا معنى لها ، ويدخل في هذه العبارات قضايا الميتافيزيقا .

(ب) صياغة ما يسمى « مبدأ التحقيق » وينطبق على القضايا التجريبية ، وهو القول أن معنى القضية هو منهج تحقيقها تجريبياً .

(ج) لم تعد الفلسفة إقامة نظريات ميتافيزيقية فهذه عديمة المعنى ، وتصبح المشكلات الميتافيزيقية مشكلات وهمية . يجب أن تصبح مهمة الفلسفة تحليلاً منطقياً لقضايا العلم ومناهجه ومن ثم يصبح الموضوع الوحيد للفلسفة « منطق العلم » .

هذه هي المواقف الرئيسية للوضعية عبر عنها إير في كتابه الأول في وضوح ورسالة وحاسة . ولم يختلف عنها في بادئ أمره إلا في تطويره لصياغة مبدأ التحقيق . لكن إير لم يظل طويلاً على درب هذه الوضعية .



ولأنما تحول عن كثير من مواقفها، وطور مواقف الفلسفة في كتبه المتتالية، مما تجلده واصحفاً في الكتاب الذي نعلم ترجمته . ويمكن الإشارة إلى تلك المواقف المتطورة في النقاط التالية .

(أ) لم تعد الفلسفة مقصورة على ما يسمى « منطق العلم » ، وإنما أصبح منطق العلم أو فلسفة العلوم أحد مباحث الفلسفة ، يتناول موضوعات مثل العلاقة بين الملاحظات وبناء النظرية العلمية ، والتمييز بين ملاحظة ما وقع فعلاً والملاحظات الممكنة ، والتمييز بين تعميمات الحياة اليومية وتعميمات القانون العلمي ، ومشكلة الاستقرار وتصل بالأسس المقبولة التي يمكننا بفضلها إقامة التنبؤ العلمي ، وهل تتألف النظرية من مجرد جمع وقائع أم أنها تضيف إلى الوقائع إطاراً فكرياً تصورياً ، وما هي مقررات هذا الإطار ، وما معنى تأييد القانون العلمي بملاحظات ، وما أهمية نظريات الاحتمال .

(ب) لم تعد مشكلات الميتافيزيقا ومشكلات وهمية ، كما لم تعد قضايا الميتافيزيقا عديمة المعنى ، وإنما عادت كما كانت في البداية مبحثاً رئيسياً آخر من مباحث الفلسفة ، وفي ذلك يقول إير إنه يجب أن ننظر بإنصاف فيما يقول الفلاسفة عنها . وهنا تجدر ملاحظة أن إير ينقد الميتافيزيقات المثالية ويهاجمها مثل القول بتمييز بين الظاهر لنا والحقيقة الخفية عنا في مجال الوجود ، أو مثل القول أن لا واقع للمكان أو الزمن ونحو ذلك ؛ لكنه ينادى بنوع من الميتافيزيقا التجريبية ويدافع عنها مثلاً بقيم هو نفسه نظرية في تصورنا للأشياء المادية وأنها تركيب عقلي من معطيات حسية ، ونظرية في علاقة البدن بالعقل أو النفس في الإنسان ، وما إذا كانت توجد أسس مقبولة للتحدث عن نفس لا مادية . أو ما إذا كان يمكن إرجاع كل الظواهر النفسية والعقلية إلى حوادث فسيولوجية وفيزيائية .

(ج) يعطى إير أهمية كبرى لمبحث ثالث من مباحث الفلسفة وهو نظرية المعرفة ، كيف نعرف ما حولنا من أشياء ، وكيف نؤلف معرفتنا لها من المعطيات الحسية التي تستقبلها ، وهل لهذه المعطيات ذاتية وخصوصية

أم لها عمومية وموضوعية . وما إذا كان يوجد دور للتصورات العقلية في إدراكنا لأبسط الأشياء ، وهل وعي بذاتي أمر معطى أم أنه استدلال ، وهل أتعرف على ذاتي بمجرد النظر في المرآة أم باستخدام ذاكرتي أم بمعرفة رأى الناس في ، وماذا يحدث للإنسان لو استطاع الطب زرع المخ من شخص لآخر ، ونحو ذلك .

(د) اهتم إير أيضاً بمبحث الوجود أو الأنطولوجيا وموضوعه البحث في أصناف الموجودات ، أو ما إذا كان هنالك موجودات غير عالمة المحسوس ، ولعل أهم المشكلات في هذا المبحث مشكلة الكليات ، ويوجز إير هنا أهم النظريات ويحللها وينقد أكثرها ، ويخرج بموقف تجريبي معين أقرب إلى النظرية الاسمية في الكليات .

(هـ) يتناول إير أيضاً مباحث فلسفية أخرى مثل فلسفة الدين وفلسفة الأخلاق وفلسفة المنطق ، فيعرض ويحلل نظريات بعض الفلاسفة في وجود الله وأدلتهم على وجوده ، وفي الأسس المقبولة للإعتقادات الدينية ، وعلاقة الدين بالأخلاق ، ومشكلة حرية الإرادة ، وموضوعات منطقية تتصل بمسألة الهوية وبقيمة التمييز بين القضايا التحليلية والتركيبية .

يتبين مما سبق أن إير يقر بمختلف مباحث الفلسفة التقليدية . ويوجز أهم موضوعاتها ، ويناقش النظريات السابقة فيها ، ويدلي بدلوه فيها جميعاً ، ولم يعد يقول إن الفلسفة محصورة في تحليل قضايا العلوم ، لكنه يؤكد من خلال هذا الكتاب أن أفضل عمل تبدأ به الفلسفة هو تحليل خبراتنا وتصوراتنا وتحليل نظريات الفلاسفة الآخرين كي نفهم مشكلات الفلسفة ومباحثها كرسالة إلى تقديم حلول مقنعة لها ، ويعتبر هذا الكتاب نموذجاً فريداً لاستخدام ذلك المنهج الفلسفي .

ويلاحظ القارئ أن المؤلف يتبع في هذا الكتاب طريقة غير مألوفة في الحديث عن الفلسفة . فلا نجد تخصص لكل مبحث من مباحث الفلسفة في باب مستقل ، إنما يتناولها جميعاً كما لو كانت موضوعاً واحداً طويلاً ،



وكأنه يكتب مناجاة يتساءل فيها عن الفلسفة وقيمتها ومنهجها ومشكلاتها وحلولها ، فيترك لعقله حرية الانتقال من فكرة إلى ما يتلوها ، وهكذا حتى ينتهي الكتاب فيكون قد تعرض لكل موضوعات الفلسفة على نحو يقنعه ويقنع القارئ معه بقيمتها ووجاهتها . ويبدو أن إير فصل هذا المنهج في كتابة كتابه لإعتقاده أنه لا يوجد خط فاصل بين المباحث المختلفة للفلسفة من جهة ، وأمله أن تكون هسة الطريقة أكثر حيوية وتشويقاً من اتباع الطريقة التقليدية في عرض الفلسفة . ولذلك إذا أراد قارئ ما أن يعرف موقف المؤلف في موضوع ما كفلسفة العلوم مثلاً فلا يكفيه أن يقرأ الفصلين المختصين بهذا الموضوع ، بل عليه أن يقرأ الكتاب كله ، لأنه سوف يجد نقطاً أخرى في هذا الموضوع في فصول أخرى ، وهكذا في باقي الموضوعات .

ولا بأس من الإشارة في ختام هذه المقدمة إلى ثلاثة أمور :  
أولها أننا راعينا أن تكون الترجمة حرفية ما أمكن توخياً للدقة ،  
وثانيها غياب أى تعليقات إلا في النادر ، فليس في أسلوب المؤلف غموض بل يتميز أسلوبه بالوضوح والرشاقة ، كما أنه يشرح كل مصطلح يستعمله ، وحين دعت الحاجة آثرنا كتابة كلمة أو كلمتين ووضعناها بين قوسين في متن الكتاب لمزيد من توضيح ، وأخيراً آثرنا كتابة أرقام صفحات الكتاب الأصلي لكي يمكن لأي قارئ مقارنة الترجمة بالأصل ، ولكنني يستطيع القارئ استخدام الدليل المسجل في آخر الكتاب فأرقام صفحات الدليل هي أرقام صفحات الأصل .  
ونرجو أن نكون قد رققنا في هذا العمل .

المرجم

الكويت في ١٩ يناير سنة ١٩٨٥ .

دكتور / محمود فهمي زيدان

## مقدمة المؤلف

أنشر في هذا الكتاب مجموعة المحاضرات التي أقيمتها في جامعة سانت أندروس في العام الدراسي ١٩٧٢ - ١٩٧٣ في ظل «محاضرات جيفورد» ويلتقى الكتاب التقاء هامشياً مع نص وصية اللورد جيفورد الذي رصد وديعة في عام ١٨٨٥ للإنفاق منها على إقامة محاضرات في جلاسجو وإدنبره وأبردين وسانت أندروس تهدف إلى الاهتمام بتطوير وتبريس ونشر «اللاهوت الطبيعي» بأوسع معانيه... وقد اشترطت الوصية ألا يدعوا المحاضرون إلى دين معين، ولا بأس من أن يكونوا شكاكاً أو لا أدريين أو مفكرين أحراراً، بحيث يتعين على المقيمين على المحاضرات أن يدعوا المحاضرين ممن هم موضع التقدير وأهل الفكر الحر والعاشقون للحقيقة والباحثون المتحمسون. وفي هذا الإطار أنا مدين للمقيمين على هذه المحاضرات لدعوتهم لي وكرم ضيافتهم، بل أشكرهم أيضاً على سماحهم لي بأن أقول محاضرة واحدة فقط في موضوع اللاهوت من بين عشر محاضرات. وتنسم هذه المحاضرة باتجاه الشك بمعنى أنه يهتم بتوضيح أن ليس لدينا سبب وجيه للاعتقاد بوجود الله، لكنه يعبر على الأقل عن بحث جاد عن الحقيقة.

وأغلب موضوعات الكتاب فلسفية بالمعنى الدقيق - كما يبدو من عنوانه إذ يبدأ بمحاولة توضيح ما هي الفلسفة، وبعد الإشارة إلى مواقف تاريخية قليلة، يعطى أمثلة توضح ما تتصف به الحجج الميتافيزيقية من سمات. وإنك لتجد أيضاً مراجعة نقدية لمختلف نظريات المعنى، وقد سجلنا موقفاً عن مجال المشكلات التي يهتم بها التحليل الفلسفي، ومختلف المناهج التي يمكن استخدامها لتناول تلك المشكلات.

وحين انتقلت إلى نظرية المعرفة بينت أن بالإمكان البدء بالصفات الحسية ثم تأليف نظرية واقعية عن العالم الطبيعي انطلاقاً من هذه الصفات. ومن الموضوعات التي ناقشتها بعد ذلك تلك العلاقة بين الجسم والعقل، وتحليل الذاكرة الشخصية. والأسس التي تجعلنا نسند الشعور أو العقل إلى الناس



الآخرين ، ومشكلة الاستدلال الاستقرائي ، وخصائص القوانين العلمية وتحليل القضايا الشرطية ، ونظرية الاحتمالات ، وطبيعة العلم ، وتصوير الضرورة المنطقية ومكانة الموجودات المنفردة كالأصناف والقضايا والكليات وطبيعة الأحكام الأخلاقية وحرية الإرادة . وقد اتبعت في تناولي لنظرية المعرفة خطأً فكرياً سبق أن درسته في كتابي « مشكلة المعرفة » . أما في الفصلين اللذين عالجتهما فيهما مشكلة الاستدلال الاستقرائي فقد استعنت بأفكار سجلتها في كتابي « الاحتمال والدليل التجريبي » . ولا يسعني إلا أن أتقدم بالشكر للدور النشر ماكميلان وبنجوين في الموضوع الأول ، وماكميلان وجامعة كولومبيا في الموضوع الثاني حين سمحوا لي بأخذ ما أخذته من هذه الكتب .

وقد حاولت في كتابة هذا الكتاب ألا أكتب فقط لأولئك الذين يألفون المسائل التي تناولها الكتاب لكنني أكتب أيضاً مقدمة عن الفلسفة للقارئ العادي . وليس من السهل أن أحقق هذين الهدفين معاً ، لكنني بذلت كل ما في وسعي من جهد .

أ . ج . إير

الكلية الجديدة

أكسفورد

٦ فبراير ١٩٧٣

## الفصل الأول

### قضايا الميتافيزيقا

( ١ ) الفلسفة والعلم

ما الفلسفة ؟ من الصعب الإجابة على هذا السؤال مجئى لى سألناه للفيلسوف المتخصص ، وللجديث عن صعوبته دلالتة ، وتوحى صغوبة الإجابة. بخرابة الموضوع ، ذلك لأن هدف الفلسفة اكتساب المعرفة ، وإذا كانت هذه المعرفة بعيدة المنال فإن الفلسفة تشتمل على قضايا يرغب الفلاسفة فى إعلان صلتها ومع ذلك يبدو أن ليس للفلسفة موضوعات خاصة تدرسها . ماذا يمكن أن يدرس الفيلسوف بنفس الطريقة التى يدرس عالم الكيمياء تركيب الأجسام أو عالم النبات مختلف أنواع النباتات ؟

ومن الإجابات الممكنة أن نقول إن العلم المتشعب الفروع لا يدرس موضوعاً واحداً وإنما عدة موضوعات ، ولذلك قد يقال إن الميتافيزيقا تبحث فى تركيب الواقع ، وإن الأخلاق تدرس قواعد السلوك الإنسانى ، ويدرس المنطق قواعد البرهنة الصحيحة ، كما تكتشف نظرية المعسرفة ماذا يمكننا معرفته . ليس هذا الجواب خاطئاً لكنه قد يكون مضللاً ؛ فيهم علم الأخلاق حقاً بالسلوك الإنسانى ، لكنه لا يصف هذا السلوك بنفس الطريقة التى يصفها علم النفس أو الاجتماع . يمكن أن يكون علم الأخلاق مرشداً بمعنى أنه لا يصوغ قواعد السلوك بقدر ما يوضح أسس هذه القواعد . وإذا كانت نظرية المعرفة تكتشف ما فى قدراتنا معرفته فليس المقصود بذلك أن تعطينا مثل ما تقدمه دوائر المعارف خلاصة عن مختلف وجوه المعرفة . وإنما تهدف نظرية المعرفة إلى إقامة معايير للمعرفة—معايير لتضع حدوداً لما يمكن معرفته . وسوف نرى فيما بعد أن نظرية المعرفة هى فى الأساس تدريب على التشكك ، وتوضيح لمحاولات الهجوم التى قصد بها إثبات أننا لا نعرف شيئاً . أما المنطق فهو حالة خاصة ، لأنه كعلم صورى يستوى



مع الرياضيات بحيث يصعب الآن تمييز أحدهما من الآخر . لكن كلتا تشبه  
بالرياضيات أنفصل عن الفلسفة . قد تنشأ أسئلة فلسفية عن مباحث المنطق  
كما تنشأ عن الرياضيات ، لكنها ليست أسئلة في إطار التسق المنطقي وإنما  
أسئلة عن قيمة القضايا المنطقية وخصائص التصورات المنطقية ومشروعيتها  
نماذج البراهين .

والخط الفكري الذي يمكن التقاطه مما سبق هو أن الفلاسفة متعلقة بالمعايير ،  
أى أنها تهتم بالنماذج التى تحكم استخدامنا للتصورات ، وتقويمنا لسلوك .  
ومناهجنا فى البرهنة ووزننا للأدلة . ومن الأشياء التى تقدمها الفلسفة القاء  
ضوء على المعايير التى تستخدمها فعلا ؛ كما نقارن بين هذه المعايير إذا تصارعت  
أو نقد تلك المعايير وإقامة معايير أخرى بديلة . لكن هنا نبدأ التعجل  
فى البحث ، لأننا قد نسأل أى هذه الموضوعات نعتبرها موضوع  
الفلسفة ؟ لا شك أن لكل علم معايير الخاصة ، فلا يحتاج العالم الرياضى  
أن ينجس برهانه بالبرهان الصحيح . كما لا يحتاج العالم الطبيعى أن يقول له أى  
نظرية هى المقنعة ، أو متى يعطى لتجربة ما وزناً رقيمة ، ولدى المحامين  
مهارة فى الكشف عن الأدلة ، والمؤرخ قادر على إدراك قيمة مصادره .  
وإذن لماذا يضيف الفيلسوف إلى هؤلاء ؟ وبأى سلطة يتكلم ؟

إن أبسط جواب عن هذا السؤال هو أن نوضح ماذا تقدم الفلسفة  
فعلا فى أى فرع من فروعها ، ولذلك سوف أبدأ بالميتافيزيقا . تعنى كلمة  
« ميتافيزيقا » فى استخدامها الأصلى « بعد الفيزيقا » ، فقد كتب أرسطو  
كتاباً عن الفيزياء ، وكانت « ميتافيزيقا » هى ما أطلقها الشراح على الكتب  
التي أتت بعده فى قائمة كتبه . لكن هنالك اقتراحاً آخر لهذه التسمية وهو أنه  
قصد بالميتافيزيقا — ما دامت تبحث فى نفس المجال الذى تبحث فيه الفيزياء —  
أن تتناول أسئلة لم يجب عليها كتاب الفيزياء . لكن ما هذه الأسئلة ؟ أتخيل  
معارضاً يرفض القول أن الميتافيزيقا تبحث فى تركيب الواقع ، لأن ذلك  
هو ما تبحث فيه العلوم الطبيعية ؛ وإذن فكيف تتجاوز الميتافيزيقا هذه  
العلوم ؟

قد يجاب عن هذا السؤال بطريقة سطحية إذا قلنا إن كلا من العلوم الطبيعية يتناول جانباً واحداً فقط من العالم ، أما الميتافيزيقا فتتجاوز ذلك وتتناول الواقع ككل . هذا حق ، بمعنى أن مجال الميتافيزيقا -- كيفما كان أمرها -- ليس محددًا بنفس الطريقة التي يتناول بها علم طبيعي موضوعه لكن إذا كان المقصود أن الميتافيزيقي يقوم بنفس العمل الذي يقوم به العالم<sup>٣</sup> وإن كان على نطاق أكبر -- فليس هذا وصفاً دقيقاً لما تفعله الميتافيزيقا عادة . بل لن يكرن هذا شيئاً عما يقوم به الفيلسوف ، لأنه كيف يمكن للفيلسوف وصف العلم ككل بدون أن يصفه أجزاء ؟ إن أفضل ما يمكن أن يحققه هو تكديس دائرة معارف تضم كل النظريات والفروض المقبولة في مختلف العلوم . وسوف يكرن هذا عملاً صعباً جداً ليقوم به شخص واحد بالإضافة إلى أنه لو قام بذلك إنسان فإن بعض ما يقلبه يصبح في نهاية الأمر قديماً لا يؤخذ به ، ولذلك يجب أن يقوم بهذا العبء الصعب عدد من الفلاسفة . ولو تم ذلك لحقق الفلاسفة شيئاً مفيداً ، لكن يجب أن يوجد في الميتافيزيقا غير مجرد جمع الأعمال العلمية .

وقد يقال إنى ظلمت الميتافيزيقا ، لأن ما يتوقع من الميتافيزيقي ليس مجرد جمع النظريات العلمية في زمنه ، وإنما أن يؤلف منها صورة عن العالم ، وبذلك يحقق المثل الأعلى الهيجلي في توحيد مختلف معارفنا في ترقية واحدة لكن الصعوبة في هذا القول إن الحديث عن الصورة الكلية للعالم حديث عن شيء غير واضح . فقد يمكننا تصور هذه الصورة الكلية على النحو التالي : قد ينجح شخص ما في تحقيق هدف اينشتين في توحيد الفيزياء بتأليف نظرية تضم نظرية الكوانتم ونظرية النسبية ، وبذلك نكون قد وصفتنا أن العلوم الأخرى ردت إلى الفيزياء . حقاً لقد تحقق هذا الهدف إلى حد ما ، لأن هنالك ما يحملنا على الاعتقاد بأنه يمكن رد قوانين الكيمياء إلى قوانين الفيزياء ، واشتقاق قوانين علم الأحياء من قوانين الكيمياء ، فإذا أمكن اشتقاق قوانين علوم النفس والاجتماع من قوانين علم الأحياء ، فقد تحقق البرنامج



وإذا تحقق هذا المشروع فقد ننظر إلى النظرية الفيزيائية الأساسية —  
التي يمكن شرح كل شيء في ضوءها — على أنها تمثّلنا بصورة عامة عن العالم  
وما دمنا نفترض أن هذه النظرية سوف تكون بالغة التجريد ،  
فقد تؤدي إلى صورة تخطيطية عامة ، وهو مالا يمكن تجنبه ، وحينئذ  
نحتاج إلى الرجوع إلى الموسوعات لكي نقدم تفاصيل محسوسة .

لكن لنا الآن أن نتساءل كيف نجد ما إذا كان يمكن تنفيذ هذا المشروع  
قد توجد اعتراضات من حيث المبدأ على رد ما هو عقلي إلى ما هو فيزيائي ،  
أو العضوي إلى اللاعضوي ، وانا نحتاج إلى جهد فلسفي لتدعيم هذا الرد ،  
وما ينشأ بعد ذلك من مشكلات سوف تكون مشكلات علمية . فلو أثبتنا  
أنه لا اعتراض على هذا الرد من حيث المبدأ فإنه سيكون من شأن عالم  
وظائف الأعضاء أن يقيم نظرية تفسر الحالات والعمليات العقلية في إطار الجهاز  
العصبي ، وسوف يهتم عالم الكيمياء الحيوية بعبور الفجوة بين الكائنات  
العضوية واللاعضوية ، أما الفيلسوف الميتافيزيقي الذي لا يمكن تدعيم نظرياته  
بالملاحظة فليس لديه شيء جديد يقوله في هذا المجال .

وهناك تصور آخر أكثر طموحاً للميتافيزيقا وينافس العلوم الطبيعية ،  
وهو أنه بينما نتناول هذه العلوم الظاهر فقط فإن الميتافيزيقا تتناول الواقع  
الحقيقي ، وقد سادت هذه الفكرة في الفلسفة الشرقية أكثر منها في الفلسفة  
الغربية : لكنها تظل جذابة لأولئك الذين ينظرون إلى الفلسفة على أنها  
تتجاوز العلوم ، وأولئك الذين يربطون العلوم الطبيعية بالمذهب الماسدي  
الذي يكرهونه . لكن الصعوبة في هذا التصور هي أن نجعله مقبولا لدى  
العقل : نعم اعتدنا أن ننظر إلى الظواهر على أنه يمكن أن تكون خساعة ،  
لكن حين نحللها نجد أنها لا تتعارض مع أي شيء آخر ، وإنما قد تتعارض  
بعض الظواهر مع بعضها الآخر ، فقد تفسر بعض الملاحظات على نحو  
يتعارض مع ملاحظات مقبولة . وإلى هذا الحد . إذا قلنا إن الواقع

الحقيقى نحى عنا فذلك يتعارض مع اكتشاف أن الأشياء ليست دائماً كما تبدو  
وإذن فما هى التجربة الممكنة التى تسوغ لنا أن نميز بين الظواهر ككل وواقع  
مختلف عنها ؟

### (ب) تقويم التجربة الصوفية

سوف تكون الإجابة على ذلك السؤال هو أن هذه التجربة  
الممكنة هى التجربة الصوفية . يدعى الصوفى إن لديه ملكة خاصة تمكنه  
من رؤية ما يقوله لنا ، مثل القول أن الوجود روحى ، أو أن الزمن  
والمكان لا واقعية فيهما ، أو أن كل الأشياء إنما هى شئ واحد . لكن  
كيف نفهم هذه الأقوال ؟ لسنا نقصد القول إن للتجارب الصوفية قيمتها ،  
يؤكد أولئك الذين عانوا هذه التجارب أنها وقعت لهم فعلاً ، فتساءل  
ما إذا كانت هذه التجارب تؤدي إلى معرفة ، وإذا كان كذلك فماذا تهدف  
إليه هذه المعرفة . فإذا كان لا معنى لما تهدف إليه هذه المعرفة أو أنها معرفة  
خاطئة ، إذن فلا أساس للقول أنه يمكن إدراكها أو فهمها . يمكنك أن  
تقول - إذا أردت - أنه لا يمكن توصيل هذه المعلومات إلى من هو  
عاجز عن إستقبالها . لكن هذا القول يضع نهاية للحديث أو الحوار ،  
إذ طالما ليست أمامنا قضية مقبولة بيننا فلا معنى للمناقشة .

لكن هل المسألة بهذه البساطة ؟ للأديب ه . ج ولز قصة عنوانها  
« أرض العميان » . يصور فيها رجلاً شق طريقه إلى قرية منعزلة كل سكانها  
عميان ويجهلون أن من الممكن أن يكونوا مبصرين . يتذكر بطش القصة  
أن الشخص الذى يرى بعين واحدة يعتبر ملكاً ويمكن أن يسود باقى السكان ،  
لكن ذلك الشخص وجسد الآخرين يعاملونه على أنه ساذج لأنه لا يمتلك  
الإحساس بالسمع واللمس مثلهم . وحسب يحاول إقناعهم بقيمة امتلاك  
البصر يظنون أنه عالم . أليست حالة الصوفى بالنسبة للناس الآخرين مثل  
نصف المبصر فى أرض العميان ؟ هذه المشابهة مقنعة لكن بها عيباً ،  
ذلك لأن العميان يستطيعون اختبار صديق أحكام الرجل المبصر إلى حد ما



كان يمكن أن يصف ذلك المبصر أو ضاع الأشياء وأشكالها وأحجامها على بعد ، وقد يكتشف العميان باللمس أن أحكامه صحيحة . نعم لم يكن يستطيع أن يشرح لهم معنى الألوان : لكنه يستطيع أن يعلمهم ترتيب الألوان كما تعلمها هسو ، وذلك باستخدام آلة تقرأ بالسمع أو باللمس وتسجل اختلافات طول الموجة . نجد في القصة المذكورة أن الرجل نصف المبصر ليس ماهراً في هذه الاختبارات وأنه أيضاً عاجز عن إقناع العميان ، وأن هؤلاء يكتشفون أن ذلك المبصر لم يحاول إقناعهم بمعلومات جديدة عليهم ، وعلى الرغم من ذلك فمن السهل أن تتخيل التغيرات التي تحدث ويمكن أن يكون سابقاً عليهم في إدراكها . ومن جهة أخرى ، ليس من السهل أن ترى تغيرات في عالمنا يسبقنا الصوفي إلى معرفتها ، وليس من الواضح أن نضع تحت الاختبار ما يقوله الصوفي من أقوال . محققاً نحن لا نطلب منه أن يعطينا هذه الأقوال إذا كان لا يقول أن لديه معرفة تفوق معرفتنا عن العالم وإنما يقول برؤية لواقع آخر .

لكن أليس من الممكن منطقياً أنه يجب أن تنزل معطيات البصر عن معطيات اللمس بحيث لا نعطي معنى للحديث عن رؤية نفس الأشياء التي نلمسها ، ولو كان هذا صحيحاً هل تصح المشاهدة ؟ يمكن للرجل المبصر أن يدرك عالماً طبيعياً مستقلاً لاخبرة للعميان به ، وكل ما يستطيع أن يعطيهم إياه بطريقة مقبولة هو أن ذلك العالم كان موجوداً ، والإحتمال الأكبر أنهم لن يصدقوه ، بل قد يقولون إنه يتحدث حديثاً لا معنى له ، وهنا نرى أنهم مخطئون .

أظن أنه يمكن قبول مقالة هذه الحجة ، فمثلاً يمكنني تصور أن بصيرنا يؤدي وظيفته على نحو تكون كل الأشياء المرئية غير متاح لنا رؤيتها ، وقد يمكن تصور أن لسكل هذه الأشياء خصائص تسند إلى الأشباح ، أو أنها جميعاً أشبه بالصور اللاحقة . يمكننا تخيل أننا نعيش في عالم لمسي وغير مرئي في أوقات اليقظة ، وفي عالم مرئي في حالة الأحلام ، وإذا تطابق هذان العالمان سوف يكون ذلك عائقاً عن تصورنا للعالم ، وعلى أي حال لا حاجة بنا للتوغل في هذه الخيالات . ويمكننا الوصول إلى نفس النتيجة بأكثر بساطة

إذا أفترضنا وجود مخلوقات تختلف عنا بمحصولهم على محاسة جديدة تمدنا بعالم متسق لكن لا تمكثنا من ربط هذا العالم بالعالم الذى نستطيع إدراكه حسياً . فاذا اعتقدنا أن هذه المخلوقات تلك الخبرات ، أكون لدينا سبب وجيه يدعونا إلى الشك فى أن هذه المخلوقات . قدرة على الإدراك ؟

يعتمد الجواب على هذا السؤال على الطريقة التى توصف بها هذه الخبرات . قد لا يقال لنا شئ ذو معنى عن مضمونها ، لكن قد يقال لنا ما إذا كان هؤلاء الذين يكابدون هذه الخبرات يتفقون فى فهمها وتفسيرها . يمكننا أن نبحث فيما إذا كانت هذه المخلوقات تصنف هذه الخبرات كحالات ذاتية ، أو يعرفون مالا نعرفه عن خصائص الأشياء ، أو أنها خبرات لأشياء لها وجود فى مكان وزمن . قد تقبل القول فى أى من الحالتين الأنخيرتين أن هذه الخبرات خبرات معرفية ولا تختلف هذه المسألة كثيراً عما تثيره تقارير الرؤى التى تسجلها حوليات جماعة البحث النفساني . لا شك فى كثير من الحالات أن هذه الخبرات حدثت ولو أنه ازداد حدوثها فى القرن التاسع عشر أكثر منها الآن وعلى أى حال يضع أغلب الناس هذه الخبرات على أنها هذيان ، ذلك لأن هذا هو الفرض الذى يتفق مع صورتنا العامة عن العالم ، وأيضاً لأن الرؤى لم تسجل على أنها موضوع رؤية حسية منتظمة ، حتى عند أولئك الذين يدعون القدرة على رؤيتها . لو كان هنالك دليل على إمكان وصف من رآها لها بطريقة ثابتة ، لتوصلنا إلى الاعتقاد بواقعيتها .

والآن قد أصبح واضحاً أن ما نبحث فيه هنا هو ما إذا كنا قللنا من قيمة مختلف الأشياء التى يمكن أن توجد فى العالم . قد يكشف لنا امتلاك محاسة جديدة أو قدرة خاصة على الرؤية عن وجود الأشياء أو خصائصها مما لا نصل إليه بغير هذه الطريقة . وعلى أى حال ، لا يلزم عن



ذلك أن تصورنا السابق للعالم ناقص ، ولا يلزم أننا أخطأنا في إسنادنا واقعاً إلى أشياء سبق لنا التعرف عليها أو حتى أنها أقل واقعية مما في قدرتنا إدراكه ولذلك فهذه المواقف الخيالية لا تخلم الصوفي الذي يرغب في الإقلال من شأن العالم المادى بمقارنته بعالم روحى يفترض أنه ينكشف له . ومن الواضح البين أنه لا توجد خبيرة مها كانت عميقة - يمكن أن تقيم قضايا مثل قولنا إن العالم روحى أو إنه لا واقع للزمن والمكان أو إن الأشياء التى تبسلس متباينة إنما هى فى حقيقتها متشابهة . فلكى نحصل على هذه النتائج يجب أن نصوغ معياراً دقيقاً للواقع ، كما يجب أن نقدم حجة تودى إلى القول إن الأشياء التى نعتبرها واقعية ليس حقيقة كذلك .

### (ج) الظاهر والحقيقة : بعض المواقف الميتافيزيقية

لكى نكون منصفين للميتافيزيقيين ، ننظر فى سعيهم لإقناعنا أن العالم هو فى الحقيقة مختلف عما يبدو لنا ، ولذلك نقول نظرية المثل عند أفلاطون الذى قد يكون رفضها فيما بعد أن العالم كما يبدو لنا بالحواس مباين لعالم المثل الذى ندركه بعقولنا (١) . تأتى الأشياء وتذهب فى عالم الحس ، ولها خصائص تختلف باختلاف الأوقات ، إذ لها خصائص الكبر والصغر فى نفس الوقت ، وتتغير حين تتعلق بأشياء أخرى . أما المثل التى يمكن القول إنها الخصائص المشتركة - وسماها الفلاسفة من بعد بالكمالات - فإنها توجد ووجوداً أزلياً ولا تقبل التغير . ولذلك فإن صفة الحرية تقسم - فى هذه النظرية - مستقلة عن حدوثها فى العالم المحسوس وكذلك صفة الحمرة مهما غيرت الأشياء المحسوسة ألوانها ؛ ونقول نفس الشيء عن مثال المنضدة بصرف النظر عن وجود المناضد فى الواقع . وتحديد المثل ماهية الأشياء المدركة وتشارك هذه الأشياء فى واقعيتها بقدر ما تشارك المثل ويقوم فضل المثل عند أفلاطون على ثباتها وكونها

( ١ ) انظر محاوره فيلون ومحاوره الجمهوريّة : الأبواب من الخامس إلى السابع .

موضوعات الذهن لا الحس . أما فيما يختص بمجمل هذه الصفات علامة على الواقعية والحقيقة فمسألة أخرى .

وعلى الرغم من أن الفلاسفة العقلانيين في القرن السابع عشر مختلفون فيما بينهم وعن أفلاطون في تصورهم للعالم ، فإنهم يتفقون مع أفلاطون في القول بأن معرفة الطريقة التي توجد بها الأشياء تقوم على تدريب العقل الخالص وليس بطريق الإدراك الحسى . ومن بين هؤلاء الفلاسفة العقلانيين ديكارت وسبينوزا وليبنز . كان ديكارت أقلهم في النزعة الميتافيزيقية ما دامت صورة العالم التي وصل إليها نتيجة دراسة للفيزياء المعاصرة له . وينفرد ديكارت بافتراض أنه يمكن الوصول إلى النتائج العلمية باستنباط منطقي خالص من مقدمات بدئية وإيضاحية بذاتها . ومن جهة أخرى ، نجد سبينوزا - رغم تأثره بديكارت - يولف نسقاً لا يمكن إعتباره نظرية علمية . فحين نظر إلى تصور الجوهر رأى أنه قادر على استنباط وجود جوهر واحد فقط سماه « الله أو الطبيعة » . ورأى أن الفكرة الشائعة عن الله وأنه علة متعالية على الطبيعة فكرة متناقضة ، كما رأى أن صفى الامتداد والتفكير - اللتين رأى ديكارت في ثنائيته أنهما خاصتان للمادة والعقل - صفتان لذلك الجوهر الفريد ، ورأى سبينوزا أخيراً أن كل شئ في الطبيعة محدد مجبور جبرية صارمه . ولقد نظر ليبنز أيضاً في تصور الجوهر لكنه توصل إلى استحالة وجود جوهر واحد فقط وإنما يوجد عدد لا متناه من الجواهر (١) . أفترض ليبنز - انطلاقاً من الأساس المنطقي بأن المحمول في كل قضية حملية صادقة محتوى في الموضوع - أن كل جوهر وقد سماه مونا د قائم بذاته ، بمعنى أن طبيعته هي التي حددت كل خواصه . ويلزم عن ذلك أن المونادات لا تتبادل التأثير أو تتفاعل . وإنما كل منها يصور الكون كله من زاويته الخاصة بفضل التناسق المحدد منذ الأزل ، وهذا فعل الله خالق العالم . ولقد اختلف ليبنز عن سبينوزا في قوله إنه



قادر على البرهان على أن الله خالق ، بينما رأى سينيوزا أن القضية « الله الخالق  
موجود » ، قضية متناقضة .

ولقد كان ديكارت وليبنز رياضيين مثل أفلاطون ، كما شاركهم سينيوزا  
في الاعتقاد بأن المذهب الميتافيزيقي يجب أن يمتص في صورة برهان  
رياضي وضرورة منطقية ، وهما من خصائص الرياضيات ، فقد ألف كتاب  
« الأخلاق » - كتابه الأسامي - في صورة رياضية : قضايا الميتافيزيقية  
مرتبة في صورة تعاريف وبلهيات وبرهانات ولقد لعب الاهتمام بالرياضيات  
في صورة أخرى دوراً أساسياً في القرن التالي في فلسفة كانط . لم يكن كتابه  
« نقد العقل الخالص » موضوعاً في صورة هندسية ، كما أن كانط لم يعتقد  
بتشابه بين قضايا الميتافيزيقا وقضايا الرياضيات بل على العكس نجد أن من أهم  
مواقفه بأن خطأ الفلاسفة العقلانيين حين افترضوا أن بإمكانهم اكتشاف  
طبيعة الأشياء بنشاط ذهني مجرد ، وأراد هو البرهان على أن العقل يقع  
في المتناقضات إذا تجاوز الخبرة الممكنة . وفي نفس الوقت بدأ كانط  
بافتراض أن قضايا الرياضيات - مثل بعض القضايا الأخرى كقانون  
العلية الكلية - قضايا تركيبية قبلية ، وقصد بذلك أنه يمكن معرفة صحتها  
الضرورية دون التجاء إلى الخبرة ودون برهان عليها من قانون عدم التناقض  
وحده . وكان هدفه الأساسي ، بيان أن ذلك ممكن ، حين أجاب أننا  
نعرف صدق هذه القضايا لأن ذلك أمر ضروري في عالم يكون موضوع  
خبرتنا . ولذلك رأى أن قضايا الرياضيات صادقة على أساس ما لدينا  
من حلول المكان والزمن ، كما رأى أن العالم الذي نعرفه يتسق وهذه  
الحلوس لأننا طبعاً هذه الحلوس عليه كشرط قبلي لإدراكه .

١٠ ولنفس السبب افترض أن العالم يجب أن يطابق التصورات الأكثر  
عمومية وسماها مقولات : وتفرض عقولنا هذه المقولات على العالم  
كشرط قبلي لإدراكه وإذن فالعالم الذي نعرفه في نظر كانط - من خلقنا إلى  
حد ما ، ويمكننا استنتاج أن لدينا المادة الخام التي نتخذها مادة

المقولات ، أما الأشياء كما هي في ذاتها مستقلة عن تدخلنا فيها فأمر بعيد عن معرفتنا .

لم يلعب التمييز بين الأشياء كما تبدو وكما هي في ذاتها دوراً هاماً في مذهب كانط لأنه لم يقل شيئاً عن طبيعة الأشياء في حقيقتها ، ولذلك مال الفلاسفة من بعده إلى رفض فكرة الأشياء في ذاتها ، وتصوروا الحقيقة ذاتها على أنها تشارك الفكر . فقد قلم هيجل تاريخ العالم على أنه تقدم أو تطور روحي ، وهو التطور الضروري الذي سماه بغموض « الفكرة المطلقة » . وقد اختلف كارل ماركس عن هيجل حين احتفظ الأول بالاعتقاد في التطور التاريخي الضروري لكنه استبدل القوى المادية بالروح عند هيجل ، أما أتباع هيجل من الإنجليز الذين سيطروا على المسرح المحلي في نهاية القرن التاسع عشر فقد احتفظوا بالاعتقاد إن الوجود روحي لكنهم رفضوا فكرة التقدم الزمني . لذلك أعلن برادلي ومكتجارت -- أكثر الهيجليين الجسد أهمية -- أن المكان والزمن والمادة ليست حقائق ما دام تعبيرنا لها ينطوي على تناقضات لا يمكن تفاديها . أخذ مكتجارت وجهة النظر القائلة أن ما نظن أننا ندركه إدراكاً حسيّاً من أشياء في علاقات مكانية زمنية هي في الواقع نقرس غير مادية تتأمل إحداها الأخرى تأملاً أبدياً بحسب روحي (١) . أما برادلي فقد رأى أن الواقع مؤلف من المطلق -- وهو كل الحسبة لا يتميز فيها شيء عن آخر -- ويمكن وصفه بلغة غامضة فقط حيث أن أي وصف محسود مجرد جزءاً معيناً من الوجود سوف يكون مرفقاً خاطئاً لأن الرجرد في طبيعته كلي (٢) .

ليس غرضي مناقشة هذه المذاهب الميتافيزيقية بتفصيل . ولو أنني سوف أتعرض لها فيما بعد حين أتحدث عن الكائنات المجردة مثلاً اعتقد أفلاطون . وحين أتحدث عن المسألة التي أثارها كانط ما إذا كان

(١) أنظر كتابه « طبيعة الوجود » .

(٢) أنظر بوجه خاص كتابه « الظاهر والحقيقة » .

هنالك معنى للحديث عن الأشياء في ذاتها مستقلة عن علاقاتها بالطريقة التي تتصور بها الأشياء . أما النقطة التي أنوى الآن التفرّض لها فهي ما إذا كانت هذه الأعمال الميتافيزيقية الطموحة ممكنة : كيف يمكننا أن نحديد بالعقل وحده أن العالم مختلف تمام الاختلاف عما يبدو لنا ؟

١١

من الواضح أن هنالك خطأ ما في محاولة تفسير العالم في نسق استنباطي ، يلزم كل شيء فيه لزوماً منطقياً عن مجموعة من المبادئ الواضحة بذاتها . لكن ما هذه المبادئ ؟ إذا قيل ان هذه المبادئ واضحة بذاتها فيجب افتراض أنها مبادئ مجردة مثل مبادئ الرياضيات البحتة والمنطق الصوري ، أو على الأقل يجب أن تقيم علاقات بين التصورات ، وحينئذ كيف يمكن أن تنشأ عنها معلومات نشتها من الخبرة أو تمدنا ببديل مقبول عنها ؟ ونحن لا نتكر هنا أنه يمكن صياغة النظرية العلمية في صورة نسق استنباطي : فإذا كان النسق محكماً منطقياً فنحن على ثقة بأنه إذا كانت توجد أشياء تتطابق ومقدماته فإنها تتطابق ونتائجها ، وإنما نقصد أننا لا نستطيع أن نعرف بطريقة قبلية ما إذا كانت توجد أشياء تتطابق مع المقدمات ، يجب أن نكتشف هذه الأشياء في نهاية المطاف بملاحظات . وكما أمكن للنسق الاستنباطي أن يقدم لنا مضموناً تجريبياً . كانت هذه التفرّض التجريبية مخفية في صورة بديهيات أو تعريفات . نخذ مثلاً . تعتمد فلسفة سبينوزا بوجه عام على تعريف الجوهر كشيء يحوي في ذاته سبب وجوده ، وعلى البديهية القائلة إذا لم يحو شيئاً ما في ذاته سبب وجوده فيجب أن يوجد سبب وجوده في شيء آخر . لكن لو كان يمكننا أن شيئاً ما - غير الكائنات المجردة البحتة - يجب أن يحوي في ذاته سبب وجوده ، يجب أن يكون هذا الشيء واقعياً تحلده التجربة ، وبالمثل إذا وجدنا شيئاً لا ينطبق عليه هذا الشرط فيصبح سبب وجوده شيئاً آخر نكتشفه بالتجربة .



قد لا يكون هذا مثالا جيدا لأن الشرط الذي يضعه سبينوزا لوجود الجواهر لا يمكن تحقيقه كذلك لأنه قصد بالسبب أساساً منطقياً ، ولا يوجد شيء محسوس يمكن أن يحوى أساساً منطقياً لوجوده ، بمعنى أنه يمكن إستنباط واقعة وجوده من مجرد وصف خصائصه . ويقال إن الله هو الاستثناء الوحيد لهذه القاعدة لكنى سوف أذهب فيما بعد إلى خطأ هذا الاستثناء وموضوع شائك أن تتساءل ما إذا كان يمكن لشيء ما أن يكون أساساً منطقياً لوجود شيء آخر ، حيث أنه يعتمد على الطريقة التي يوصف بها ذلك الشيء ؛ فمثلا لا توجد ضرورة منطقية في وجوب أن يكون شخص ما ، لدينا ، لكن إذا كان يوصف كذلك بصدق ، فقد لزم وجود الدائن منطقياً . أظن أنه يمكن أن يقال إنه إذا كان يوجد شيئان يتميزان في وضعهما المكاني والزمني فيجب أن يكون من الممكن وصف أحدهما دون إشارة إلى الآخر ، ولا يعنى هذا أنه لا يوجد سبب لمساذا يوجد أى منهما . ولعل النقطة الأساسية هنا هى ما كان هيوم أول من وضحها وهى أن العلية - كعلاقة تقوم بين حادثتين متميزتين - ليست علاقة منطقية .

وحيث نعرض على محاولة سبينوزا تصوير العالم دون اللجوء إلى أى تجربة ، بقولنا إنه كان يضع إطارا لا يناسب العالم . وعلى أى حال لا يمكننا افتراض أن هذا الاعتراض ينطبق على أى تصور آخر للعالم . لست نريد القول أنه لا يمكن تحديد شيء ما قديماً ، فن العيب أن نحاول عزل العالم كما هو كائن عن العالم كما نتصوره ، ومن الممكن أن نقسم أنساقاً تصورية مختلفة . لكن يمكننا فقط نقد نسق من زاوية نسق آخر . لا يمكننا عزل أنفسنا عنها جميعاً ونقارنها بعالم لا نراه من أى إطار تصورى على الإطلاق . ولذلك فإن ميل العالم إلى إثارة دهشتنا تحدده الأطر العامة للمناهج التى نستخدمها فى وصفه . بل يمكننا القول إن قوانين المنطق تقبل المناقشة ، على أساس وجود عدة أنساق منطقية ، كما أن هنالك عدة أنساق هندسية ، ورغم ذلك فن الضرورى أن أى نسق منها يجب أن يشتمل على مبدأ من مبادئ الاتساق . فقد يكره الدينبي نسق لا نتناول الجسدي والكذب فيه على

أنه أمر حاسم ، فقد نختار الحديث عن قضية ما — في بعض الحالات — على أنها صادقة وكاذبة . وهذه إحدى الطرق التي نقسّم بها عمليات التغير : ويذكرنا هذا بما يسمى المنطق الهيجلي لكننا نسمح بعدة تقسيمات في مجال الصديق وبصرف النظر عما نعطيها من أسماء ، فلا نزال نقول إنه إذا وضعنا قضية ما في نسق معين فقد لا نضعها في نسق آخر . نجد في أي لعبة أن الحركات الممكنة متعددة حسب رغبتك لكن إذا قمت بحركة ما فأنت قمت بها ولم تقم بغيرها ولن تكون هنالك لعبة إذا لم تتميز الحركات . ولذلك فالسبب الذي من أجله لا يمكن للعالم أن يتعارض مع قوانين المنطق كيفما كان أمرها — هو أن هذه القوانين تحدد ما يمكن حصوله وذلك بتحايد ما يمكن رصفه . ولذلك قال فتيجنشتين في « المقالة » : « يقال عادة إن الله يخلق أي شيء ما عدا ما يتعارض مع قوانين المنطق — ذلك لأننا لانستطيع أن نقول ماذا يكون عليه حال عالم غير منطقي (١) . »

إن النتيجة التي وصلنا إليها الآن هي أن التصورات التي نطبقها على العالم ما دامت تنسب وقواعد المنطق — يجب أن تكون متسقة مع ذاتها ، أي لا تؤدي إلى تناقض ، ويبدو هذا مطلباً متراضعاً ، لكن قال الهيجليون الجدد أن كل تصوراتنا تقريباً لا تحقق هذا المطلب ، لأن أساس قولهم إن المكان والزمن والمادة أشياء غير واقعية هو أن أفكارنا عن تلك الأشياء متناقضة . ولقد دعم برادى هذا الموقف على أساس اعتقاده أن هنالك دوراً منطقياً في القول بوجود علاقات بين مختلف الجسود : إذا دخلت العلاقة في وجود أطرافها فقد اندمجت معها في كل واحد بحيث لا يمكن تجريد إحداها عن الأخرى مستقلة عنها ، وإذا لم تدخل العلاقة في وجود أطرافها فقد أصبحت طرفاً جديداً بلا رباط معقول مع تلك الأطراف ولقد استثنى برادى مريضعات العلم والموقف العام للإنسان من الوقوع في هذا الدور حيث سمح بالقول إن الأشياء التي يبدو أننا ندركها حسياً على أنها في علاقات مكانة زمنية لها درجة من الواقعية يقلل ما هي ظواهر ،

( ١ ) فتيجنشتين : « مقال فلسفي منطقي » ترجمه بيرو وفكبينس ١٩١٢ .

لكنه أصر على القول إن هذه الأشياء ليست الحقيقة بالمعنى الدقيق .

وليس من السهل للأسف أن نرى قيمة هذا الاستثناء . فليس من الواضح ماذا نعني بالحديث عن درجات الواقعية ، لأن أى شئ إما أن يكون له واقع أو ليس له واقع ولا يوجد أمر وسط . نعم قد تقسول عن شخصية ما في قصة إنها قوية قليلاً أو كثيراً ، لكنها تظل شخصية في قصة مهما أعطيتها قوة وحياة : لا توجد مرحلة يمكنك أن تجعل هذه الشخصية بها شخصاً واقعياً حقيقياً . وليس من الواضح أيضاً ماذا نعني حين يقال إن شيئاً ما واقعى كظاهر أو أن له وجوداً حقيقياً من حيث هو ظاهرة : إذا كان المقصود أن الشئ يبدو فعلاً في الواقع فإننا نستنتج أنه واقع وحسب رغم قولنا إن من الممكن أن يبدو لنا في صرورة مختلفة ، وإذا كان المقصود أن الشئ يبدو أنه واقع إذن فالنتيجة هي أنه ليس واقعياً . يبقى احتمال أخير وهو أن كلمة « واقعى » تستلهم هنا بمعنى خاص يلزمنا شرحه .

يبدو أن ما يقوله برادلى من أن الظواهر ليست واقعاً حقيقياً دون تفصيل لهذا القول يلزم عن اعتقاده إن التصورات التى تتناول هذه الظواهر متناقضة ، ذلك لأنه إذا كان تصورنا مناقضاً لذاته فليس له تطبيق ، وبالتالي لا ينطبق عليه أى ظاهر من الظواهر . كل ما يمكن قوله هو أن شيئاً ما يصبح ظاهراً بمعنى أنه يمكن أن يكون له تطبيق طالما لا نجد في ذلك تناقضاً ، لكن غير مقبول أن يقال إننا نخطئ حين نظن أننا ندرك الأشياء في علاقات مكانية زمنية ، لأنه إذا كانت تصورات المكان والزمن تصورات متناقضة لذاتها فلن يوجد شئ لتحقيق أنه الإدراك الخاطئ : أى لن يكون للتصور مضمون مقبول لدى العقل . ولذلك نقول النظرية إن عالم الظواهر إنما هو صورة مسترة لواقع عميق ، لكن ما لم يكن أ و ب معاً يطابقان وصفاً متسقاً فلا معنى للقول إن أ يتستر أو يختفى مثل ب .

وإذا كان ذلك كذلك فلم ينجح الميتافيزيقيون في تدعيم فكرة البظواهر إن ما نحن في حاجة إليه أن نسأل كيف يظن هؤلاء أنهم قادرون على رفض



الظاهر : أليس من العبث أن نقول إن المكان والزمن والمادة ليست لها وجود حقيقي ؛ إذا أخذنا ذلك الموقف مأخذ الجدل فيلزم - كما أشار إلى ذلك جورج مور (١) - أنه لن يحدث شيء قبل أو بعد أي شيء آخر ، فمثلاً لا نستطيع أن نقول إن ميلاد الإنسان يسبق وفاته ، ولا شيء يمكن أن يتحرك . أو أنه لا توجد مسافة بين رأس شخص وقلعه ، بل سوف يلزم أيضاً - كما لاحظ مور - أنه لو كانت تلك النظرية المثالية صحيحة فلا يمكن أن يتبعها أي فيلسوف . ذلك لأن الفلاسفة بشر لهم أجسام مادية وتقال نظرياتهم في أمكنة معينة وأزمان معينة . وبالمثل لو كان زينون على حق في تقريره تناقض فكره الحركة لما استطاع تقريرها لأن ما قله أو كتبه محتاج لحركة جزء من جسمه .

يبدو أن مثل هذه الاعتراضات على النظرية المثالية في المكان والزمن سطحية إلى حد ما ، لأن الميتافيزيقيين الذين ينادون بهذه المواقف المثيرة لا يمكن أن يكونوا قد أنكروا أبسط الوقائع . لكن كيف نأخذ تلك النظريات ؟ أن أفضل طريقة للإجابة عن هذا السؤال هو أن نناقش بعض حججهم .

#### ( د ) الزمن والحركة : بعض الحجج الميتافيزيقية

هنا نبدأ بمناقشة الحجة التي أراد مكتجارت بها إثبات علم واقعية الزمن (٢) . بدأ مكتجارت بملاحظة أن لدينا طريقتين لترتيب الحوادث في زمن ؛ نقول عنها إنها ماضية أو حاضرة أو مستقبلية ، كما نتحدث عنها أيضاً فنقول أن أحداها حدثت قبل الأخرى أو بعدها أو متزامنة معها ، ثم يقول إن الطريقة الأولى لا يمكن ردها إلى الثانية بإذامت هذه لا تشترط مرور الزمن . يمكن لحادثة ما أن تكون مستقبلية وحاضرة وماضية بينما لا يوجد تغير في علاقاتها الزمنية مع حوادث أخرى . يمكن لأي حادثة

( ١ ) في مقاله « دفاع عن الموقف العام » ضمن كتابه « الأبحاث الفلسفية » .

( ٢ ) انظر كتابه « طبيعة الوجود » ج ٢ فقرات ٢٢٩ - ٢٣٣ .

أن تسبق أى معادئة أخرى فى أى وقت ، ولذلك لكى تفهم تصور الزمن يجب استخدام محمولات الماضى والحاضر والمستقبل ، لكن حينئذ يرى مكتجارت أننا وقعنا فى تناقض ، لأن هذه المحمولات لا يتسق بعضها مع بعض ومع ذلك نفترض أنها تصمدق جميعاً على كل حادثة .

ونعترض على هذه النظرية بالقول إن هنالك تناقضاً حقاً إذا افترضنا أن هذه المحمولات تصمدق معاً على حادثة واحدة بعينها ، لكننا لا نقوم بهذا الفرض أبداً ، وإنما نطبق على الحادثة إحدى هذه المحمولات . لقد درس مكتجارت هذا الاعتراض ورد عليه بقوله إن الاعتراض يتجنب التناقض على حساب إيقاعنا فى أغلوطة التسلسل اللانهائى . نقول عن حادثة ما إنها حاضرة وإنما حدثت فى مستقبلها وسوف تكون ماضية ، ويعنى هذا عند مكتجارت أن الحادثة حاضرة فى زمن حاضر ، ومستقبله فى لحظة ماضية ، وماضية فى لحظة مستقبلية ، لكن تنشأ نفس الصعوبة فى حالة تلك اللحظات ، إذ أن كل لحظة منها جددتها المحمولات المتعارضة للماضى والحاضر والمستقبل . قد يمكننا تجنب التناقض مرة أخرى بالقول عن هذه اللحظات أنها حاضرة فى لحظات حاضرة ، وماضية فى لحظات حاضرة ومستقبلية ، ومستقبلية فى لحظات ماضية وحاضرة ، لكن تقوم نفس الصعوبة فى هذه السلسلة الأخيرة إلى مالا نهاية .

يبدو أن هذه النظرية سفسطة لكنها تضع أمامنا مشكلة حقيقية .

١٦ يبدو لى أن هنالك طريقتين فقط لمواجهة هذه المشكلة : الطريقة التى أميل إليها هى رفض القول إن محمولات الحاضر والماضى والمستقبل لا يمكن ردها إلى محمولات الترتيب الزمنى ، وإذن حين نقول عن حادثة ما إنها ماضية أو حاضرة أو مستقبلية نقصد أنها حدثت قبل حادثة أخرى أو بعدها أو متزامنة معها وقت حديث المتكلم ، وطبقاً لهذا الموقف يتألف اتسياب الزمن من شئ غير زمنى وهو أن الحوادث مرتبة فى مجموعات فى إطار علاقة السبق . أما انتقال الحادثة من مستقبل إلى حاضر إلى ماض فإنّه يعبر عن اختلاف الزمن النسبي عن الزمن الذى نضيفه . ويؤدى هذا

التحليل إلى ثرد الزمن إلى المكان ، ولذلك يعترض بعض الفلاسفة على هذه النظرة إلى المكان والزمن ، لأنهم يحسون أن نهر الزمن يتحول بطريقة ما إلى بركة راكمة حسب هذه النظرة .

أما الطريقة الثانية لمواجهة النظرية المثالية فإنها تعلن أن الحاضر ليس خاصة تصف حادثة ما تحدد لها لحظة يمكن أن توصف ذاتها بأنها حاضرة أو ماضية أو مستقبلية وإنما خاصة تشير إلى حدوث شيء الآن ويمكن تحديدها بالإشارة : وحينئذ يمكن تعريف الماضي والمستقبل بعلاقتها مع الحاضر ، ولا يوجد هنا تراجع إلى الوراء لأن الآن ترتبط بسياق راسخ دائماً . لا نسأل متى يحدث الآن : إذ يحددها استخدامنا للكلمة . لكن عيب هذه الطريقة على أي حال هو أنها تقدم عنصراً ذاتياً أساسياً في صورتنا عن العالم ، ويلزم عن ذلك أنه إذا أمكن وجسود ملاحظ خارج حقائق الزمن فإنه لن يستطيع وصف الوقائع الزمنية (١) ، فلكي أضفها يجب أن أضع نفسي في الصورة ، أي أن أكون ملاحظاً مندمجاً في مسيرة الزمن .

لقد رأينا الآن أنه بينما لم يبرهن مكتجارت على أن الزمن ظاهر لا واقع له ، بمعنى بيان أن كل أحكامنا عن الزمن أحكام خاطئة . فإن نظريته تلي ضوءاً أعلى تصور الزمن ، إذ تجعلنا نقف أمام بديلين ، إما رد الزمن إلى المكان وحينئذ لا نستطيع فهم سير الزمن ، وإما وصف الوقائع الزمنية في إطار ذاتي لا مفر منه . نلاحظ أن نظرية مكتجارت نظرية هدامة إذ لن نستطيع معها اختيار أحد البديلين السابقين ، كما أنها تبين أن تحليل الواقعة الزمنية ليس أمراً سهلاً كما نتمنى . .

إن المثل الثاني الذي سأتناوله هو مفارقات زينون . عاش زينون الإيلي في القرن الخامس قبل الميلاد ، وكان تلميذ بارمنيدس أقدم الفلاسفة الذين يؤثر عنه قوله إن الوجود واحد . رأى بارمنيدس إن العالم مادي ومحدود ، ووصفه بأنه أشبه بكتلة دائرية تامة الاستدارة ، وأكد أنه لا يوجد فيه

١٧

(١) : قارن مايكل دامت : « مكتجارت والزمن » ، المجلة الفلسفية عدد أكتوبر ١٩٦٠ .



تحييز ولا تنوع شئى أسس منطقية ، ويلزم عن ذلك أن لا شئ يتحرك  
وهذه هي النتيجة التي أرادت إقامتها مفارقات زينون .

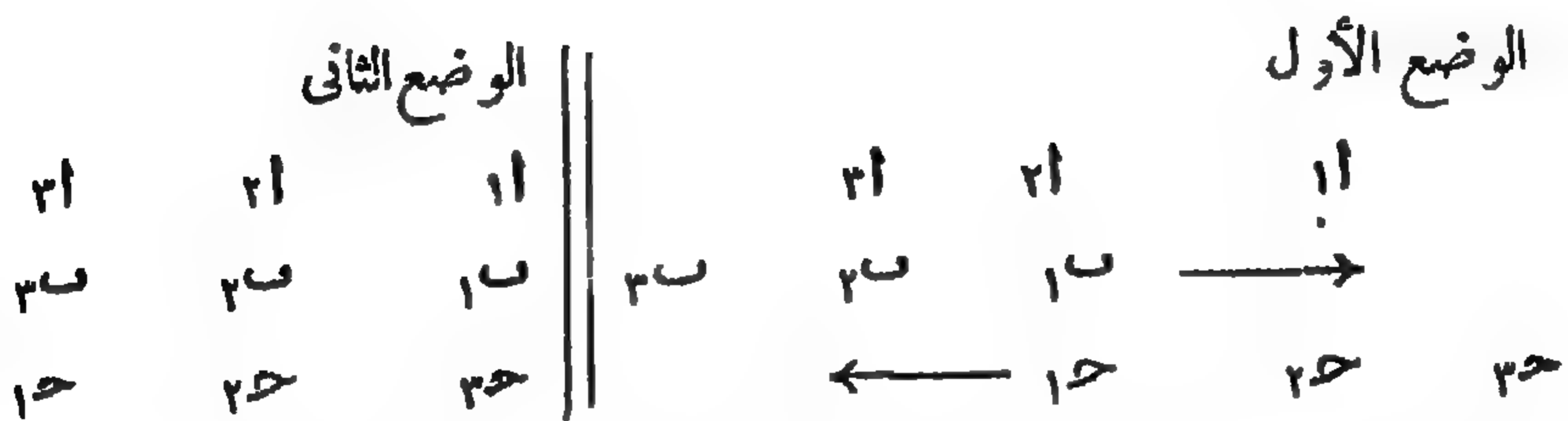
يمكننا بسهولة بيان أن هذه النتيجة فاسدة ، كما سبق انقول ، لكن  
سوف تصبح المشكلة أقل بساطة إذا نظرنا إلى الخطرات التي أدت إلى  
النتيجة ، لا إلى النتيجة ذاتها . ينقل لنا أرسطو الذي كان أول من نقل  
الينا في كتابه « فيزيقا » مضمون نظرية زينون أن هذا دون أربع خجج  
شديدة الترابط ، وأشهرها مفارقة آشيل والسلحفاه ، وقصد بها أن تبين  
لنا — لا أن الحركة مستحيلة — وإنما تقع في الخطأ إن قبلنا ما يبدو أنه  
واضح وهو أن الأسرع في العدو يسبق الأبطأ . يقول زينون هنا أنه لكي  
يسبق آشيل السلحفاه التي بدأت الحركة قبله ، فلا بد أن يصل أولاً إلى النقطة  
التي بدأت بها السلحفاه ، لكن السلحفاه في ذلك الوقت سوف تكون تحركت  
إلى الأمام ، وحين يصل آشيل هذه النقطة الثانية تكون السلحفاه قد تقدمت  
خطرة أخرى ، وهكذا إلى ما لا نهاية .

وقد استخلص زينون نفس الحججة في المفارقة المعروفة بالقسمه الثنائية  
حين يقول إن أى مسافة لا يمكن عبورها ، لأنك كى تعبرها فمن الضروري  
أولاً أن تعبر نصفها ، ولكى تعبر هذا النصف يجب أولاً أن تعبر الربع ،  
ولكى يتم ذلك يجب أن تعبر الثمن ، وهكذا إلى غير نهاية .

وتسمى المفارقة الثالثة مفارقة السهم ، حيث يكشف زينون عما يبدو أنه  
تناقض في القول إن السهم الطائر يجب أن يكون ثابتاً بلا حركة دائماً ،  
وتعتمد هذه المفارقة على ربط الأمكنة بالزمنه ، ويفترض زينون أنه إذا  
احتل جسم ما عدة أدكنة في فترة زمنية معينة ، فإن هنالك فترات زمنية  
أقصر يحتل الجسم أثناءها كل فترة من تلك الفترات ، لكن في كل  
من هذه اللحظات الزمنية سيكون الجسم في نقطة مكانية مقابلة ، وبالتالي  
لا يتحرك الجسم وإنما يكون ثابتاً في مكانه .

ولقد كانت مفارقة السهم ضللى لمفارقة الملعب ، التي لا يمكن فهمها  
كما عرضها أرسطو ، ويجادل هذه المفارقة ببيان أن « نصف أى فترة زمنية مساو

لضعفها « أى مساو لكل الفترة » (١) ، وهنا يطلب منا أن نتخيل الملعب محتويا على ثلاثة صفوف متساوية من الأشياء ، وأن أحد هذه الصفوف ساكن لا يتحرك بينما الصفان الآخران يتحركان بسرعة واحدة ، طرده في اتجاهين متضادين ، وأن هذين الصفيين يمران بالصف الثالث الساكن في وقت واحد ولذلك توجد لحظة تلتقي فيها الصفوف الثلاثة ، ويمكن تصوير ذلك برسم بياني (٢) :



والآن هيا نهتم بالانتقال من الوضع الأول إلى الثاني ، لكي يتم هذا التغير فإن ب١ و ب٢ و ج١ و ج٢ ، وهى الأعضاء الأساسية في الصفوف المتحركة يجب أن تمر في كل حالة بعنصر من أعضاء الصف الساكن . لكن كلا من ب١ و ب٢ يجب أن تمر في نفس الوقت بعنصرين من أعضاء ج ، وأن ج١ و ج٢ يجب أن تمر بعنصرين من أعضاء ب . هيا ننظر إلى كل شيء على أنه يحتل نقطة في أى لحظة . ولذلك حين تكون حركتها مطردة نفرض أن تستغرق الباءات والجيمات فترات زمنية متساوية لكي تمر على أى شيء لا يعطى . لكن حينئذ تقع في تناقض وهو أنها تمر بشيئين في لحظة واحدة بينما نفرض هذه الباءات والجيمات تمر بشي واحد فقط .

هذه الحجة أقل الحجج الأربعة إقناعاً ما دامت تعتمد على المسيرة المتناقضة التى تأخذ الباءات والجيمات على أنها في حركة حين تمر بأعضاء الصفوف الأخرى ، وتأخذ أيضاً هذه الباءات والجيمات على أنها ساكنة

(١) أرسطو : فيزيقا : ٩ ، ٢٣٩ ب ٢٣ .

(٢) الرسم مأخوذ من عرض برتراند رسل للمفارقة في كتابه « معرفتنا للعالم الخارجى » الفصل الخامس .

حين تمر عليها الصفوف الأخرى . لا يوجد تناقض في القول أن الدرجة النسبية لحركة الباعات والجيات . كما تقيسها درجة تناقض المسافة بينهما . — ضعف حركتها بالقياس إلى الألفات الساكنة . ورغم ذلك في الحجة مأزق حقيقي . هيا نفرض أن الأشكال السابقة تمثل وضع الصفوف في لحظتين متعاقبتين وقد نظن الفرض مشروعاً مادامنا نستطيع وضع الألفات متجاورة إذا أردنا ، ونسلم بأنها تأخذ لحظة واحدة لتمر على كل أعضاء ا . في اللحظة الأولى نجد أن جا مضادة لـ ب ١ ، وفي اللحظة الثانية تكون مضادة لـ ب ٣ لكن هل تمر بـ ٢ ؟ لا توجد أي لحظة زمنية ليحدث ذلك . ١٩

وليس حل هذه الحيرة أمراً مألوفاً على الإطلاق . يجب أن نرفض افتراض وجود ما يمكن أن يكون لحظات متعاقبة لأن لحظات الزمن تؤلف سلسلة متصلة بمعنى أن بين أي اثنين منها لحظة أخرى وسيطة ، ولذلك فالحديث عن عدد لا متناه من اللحظات في أي فترة زمنية مهما قصرت هو طريقة أخرى للقول أن أجزاء الزمن تنقسم إلى ما لا نهاية . ليست هذه هي النتيجة التي وصل إليها زينون ولكنها ناتجة عن موقفه .

وتذهب مفارقة السهم إلى أبعد من ذلك مادامت لا تعتمد على أن وحدات الزمن منفصلة ، ذلك أنه إذا كان عدد اللحظات التي يمكننا أن نضع فيها السهم متناهياً أو لا متناهياً فإنه يظل الأمر صادقاً أن السهم في أي لحظة يكون في مكان ما . لكن كيف يتسق هذا مع كون السهم في حركة ؟ يمكننا أن نجيب بقولنا إن حركة السهم تتركب من أنه في فترة زمنية متصلة يحتل مجموعة متصلة من الأماكن ، وإن قيل كيف يتحرك من مكان لآخر ، قلنا أن هذه الحركة تتألف من أنه يحتل مكاناً وسيطاً في أي فترة زمنية وسيطة قد يبدو أن هذا يهمل انسياب الزمن ، لكن المظهر هنا خداع . يتألف انسياب الحركة من اتصالها ، ويؤكد انسياب الحركة انسياب المكان والزمن لكن زينون على حق في شيء هنا هو أنه يمكن القول دائماً أن السهم في سكون إذا كان المقصود بذلك أنه توجد علاقة واحدة بواحد بين الأماكن التي يحتلها



والأزمة التي يدوم فيها . هو مخطئ فقط في افتراضه أن سكونه متناقض مع حركته .

وتشير المفارقتان الأخريتان مشكلة مختلفة ولو أنها مشكلة مرتبطة بصعوبات تتعلق باللا نهاية . والمشكلة هنا كيف يمكن أن تبدأ السلسلة اللا متناهية أو تم ، وأن حجة مفارقة أشيل هي أن السباق لن ينتهي ، وأن حجة مفارقة القسمة الثنائية هي أن السباق لن يبدأ .

ولقد قدمت محاولات لاستبعاد مفارقة أشيل على أساس أن زينون لم يعرف أن مجموعة السلسلة اللا متناهية يمكن أن تكون متناهية . فلكي يلحق أشيل بالسلفاء يجب أن يقطع المسافة التي بدأتها السلفاء كما يقطع المسافة التي تقدمت عليه ، وأن يقطع المسافة التي سبقته بها بعد ذلك وهكذا إلى ما لا نهاية . لكن ما دام مجموع السلسلة  $\frac{1}{4} + \frac{1}{4} + \frac{1}{4} + \dots$  الخ مساوية لواحده الصحيح فلا توجد صعوبة منطقية . ٢٠

ويبدو أن هذا الجواب غير كاف ، لأننا نستخدمه للبرهنة على أن أشيل سوف يلحق السلفاء ، لكن ليس في ذلك شك فإن المؤلف أن يسبق الأسرع ما هو أبطأ . تقوم المشكلة في إمكان وقوع ذلك ، ولا تحمل إذا لجأنا ببساطة إلى الرياضيات ويتضح ذلك إذا انتقلنا إلى مفارقة القسمة الثنائية . فإنه لا يفيدنا أن نعرف أن مجموعة السلسلة اللا متناهية يمكن أن تكون متناهية إذا عجزنا عن تفسير كيف تبدأ هذه السلسلة .

هنا نحاول مواجهة المشكلة بدلا من أن نلوم حيلها . إن النقطة الحاسمة — كما أراها — هي أن مراحل السلسلة المتصلة لا يمكن أتمامها باستمرار متعاقب . إذا جرى أشيل أو أي إنسان في إطار مفارقة القسمة الثنائية في عدد لا متناه من نقط ، واحدة واحدة ، فلن يمكنه البدء ولا الانتهاء . لا يمكنه البدء لأنه لا توجد نقطة تالية لنقطة البدء التي تكون أول السباق ، ولا يمكنه الإتمام لأنه لا توجد نقطة تالية للنقطة الأخيرة . نعم يبدأ الجري من نقطة

وينتهي عند نقطة أخرى وفي كل منها يقطع الشخص مسافة ما ، لكن حين يبدأ الخطوة الأولى فيكون قد قطع عدداً لا متناهياً من مسافات أقصر .  
 وحين يصل إلى النقطة الأخيرة يكون قد قطع مسافة منقسمة إلى مالا نهاية ويمكننا افترض أنه لكي نجري عدة ياردات فمن الضروري أولاً أن نقطع ياردة واحدة ، وأن نقطع قبل ذلك نصفها ، وقبل ذلك ربعها وهكذا إلى مالا نهاية ، لكن هذا الفرض خطأ . من الصدق أن نقول إن شخصاً ما — في الفترة ما بين بدء جريه وقطعه أي مسافة محدوده — يكون في مكان وسيط في زمن وسيط ، وليس صحيحاً أن في ذلك تعاقباً ، فهناك نقط بدء ونقط نهاية في الجري ، لكنه في أثناء جريه لا يحتل نقط بدء ونقط نهاية ، إذا عبرنا عن كل نقطة في جريه بأنها عمل فإن الشخص عند قيامه بأي خطوه معها صغرت يكون قد أتم عدداً لا متناهياً من الأعمال التي يكون من المستحيل أن يؤديها في تعاقب .

٢١

ولست هذه النتيجة مألوفة للجميع ، لأنها تتعارض مع حيلنا الساذج فإذا أضفناها إلى ما سبق قوله نجد أن مفارقات زينون ليست مجرد سفسطة ذكية . وإذا أخذناها أخذ الجسد فنصل إلى نظرات غريبة عن تصوراتنا للمكان والزمن والحركة . وقد نصل إلى نفس النتيجة وهي توضيح أحد التصورات الأساسية حين نناقش نظرية مكتجارت . وعلى أي حال نلاحظ في كلتا الحالتين أننا نجني ثمرات طيبة تعرضنا عن الفشل في إقامة موقف ميتافيزيقي . لكن هل يجب أن يكون هذا ممكناً دائماً . لقد رأينا أن الحججة الفلسفية يمكن أن تليق ضوءاً على صورتنا عن العالم ، لكن هل يمكن أن تغير هذه الحججة من تلك الصورة ؟ أو هل تنحصر الفلسفة في مهمة التحليل ؟

## الفصل الثاني

### المعنى والموقف العام

#### (١) مبدأ التحقيق

لقد أعلن فتجلشتين في العشرينات من هذا القرن موقفاً معيناً اكتسب قبولاً واسعاً ، وهو أن الفلسفة ليست مجموعة نظريات لكنها نشاط يهدف إلى توضيح الأفكار (١) ، ولقد تبني الوضعيون المناطقة هذا الموقف بحماسة في السنوات التالية ، ثم تطور الموقف بالتدريج إلى الحركة اللغوية وفي الخمسينات حين فسر توضيح الأفكار تفسيراً ضيقاً يعنى الطريقة التي تستخدم بها تعبيرات اللغة الطبيعية استخداماً عادياً . ليس هنالك جديد في القول أن توضيح الأفكار من أهداف الفلسفة ، لأنه قسراً يمتد على الأقل إلى مقراط الذي كان مشغولاً أساساً بأسئلة مخفية مثل ما العدل ؟ أما المعرفة ؟ إذا كانت لدينا ثقة فيما يرويه أفلاطون عنه والسؤال الذي يختلف في إجابته الفلاسفة هو ما إذا كان هذا العمل هو الهدف الوحيد الذي يجب أن تهتم به الفلسفة ، ولم تنحصر الفلسفة في هذا العمل ؟ لعل السبب في ذلك هو أننا نظن أن كل ميادين المعرفة الأخرى قد فرغت من تحديد موضوعها ، وحيث أن ليس للفلاسفة حق الاعتداء على غيرهم فقد وجهوا عنايتهم نحو التحليل المنطقي أو اللغوي ليكون الميدان الوحيد الذي يمكنهم اكتشافه .

ولست هذه النتيجة جديدة هي الأخرى ، على الرغم من أنها اكتسبت أنصاراً كثيرين في العصور الحديثة ، فهذه النتيجة متضمنة مثلاً في الفقرة المشهورة التي اختتم بها هيوم كتابه « بحث في الفهم الإنساني » فقد قسم كل أنواع الدراسة المشروعة إلى علم مجرد وموضوعه الكم والنسب ،



وأبحاث في « أمور الواقع والوجود » تعتمد أساساً على الخبرة ،  
ثم يقول : حين تلقى نظره سريعة على كتب المكتبات ونحن مقتنعون بهذه  
المبادئ (١) نتساءل عن الضرورة التي يجب أن نقوم بها ؟ إذا أخذنا  
أى كتاب في اللاهوت أو الميتافيزيقا المدرسية مثلاً ، فإننا نسأل : هل هو  
كتاب في البرهان المجرد يتعلق بالكم أو العدد ؟ لا . هل هو كتاب في  
أى برهان تجريبي يتعلق بأمور الواقع والوجود ؟ لا . إقلفه إذن في النار  
فإنه لا يحوى سوى السفسطة والوهم . (٢)

لكن ماذا عن كتب هيوم نفسه التي لم ير قلفها في النار ؟ لم يكن هيوم يدعى  
البطولة مثل فتجنشتين الذي قال عن قضاياها التي ذكرها في كتابه « مقال فلسفي  
منطقي » « أن أى إنسان يفهمنى سوف يدرك أنها قضايا لا معنى لها ،  
حين يستخدمها كخطرات يصعد بها إلى ما هو بعيد عنها (٣) . لم يدع  
هيوم البطولة ولم يكن ماكرأ مثل فتجنشتين ، لأنه إذا كانت قضايا  
« المقال » بدون معنى فلا نتوقع اعتقادنا بها . لم يكن يطبق هيوم معايير  
على فلسفته لكنه نظر إلى فلسفته على أنها تدخل في إطار البرهان التجريبي  
لم يكن التمييز بين الفلسفة والعلم حاسماً ثماً في القرن الثامن عشر ؛ نعم  
بدأ استخدام كلمة « عالم » في القرن التاسع عشر لتحل محل « فيلسوف الطبيعة »  
ولذلك لا نتوقع من هيوم أن يميز موضوعات بحث كتابه « مقال في الطبيعة  
الإنسانية » أو « بحث في الفهم الإنساني » عما يجب أن نسميه الآن علم النفس .  
ورغم ذلك فقد كان يذكر في هذه الكتب — إلى حد ما وخصوصاً  
حين كتب عن الأخلاق — تعميمات تجريبية يمكن اختبارها بالتجربة .  
لقد كان مشغولاً أساساً بالتصورات ، ليس بقصد تحليلها فقط :  
وإنما لإعداد العدة لنصرة مذهب الشك أيضاً . وسرف نرى فيما

( ١ ) لعل هيوم يقصد بهذه المبادئ قسمته الثنائية للعلوم إلى صورية وتجريبية ( المترجم ) .

( ٢ ) دافيد هيوم : « بحث في الفهم الإنساني » ، القسم الثاني عشر .

( ٣ ) مقال فلسفي منطقي ، ص ٤٠٦ .

بعد كيف ترتبط بممارسة التحليل بمحاولة تعميق موقف الشك أو الهجوم عليه

نحن الآن مهتمون بهجوم هيوم على « الميتافيزيقا المدرسية » وقد نتج عن هذا الهجوم حصر الفلسفة في التحليل ، وقد تبني الوضعيون المناطقة تلك القروض التي اعتمد عليها هيوم في ذلك الهجوم ، في صورة ماسماه الوضعيون « مبدأ التحقيق » الذي صاغه مورقس شليك . وكان شليك رائد مجموعة من الفلاسفة والرياضيين الذين سموا أنفسهم « دائرة فينا » كما أنه كون حركة الوضعية المنطقية في العشرينات من هذا القرن . وقد صاغ شليك مبدأ التحقيق بقوله إن معنى قضية ما يقوم في منهج تحقيقها . أما صياغتي للمبدأ كما عبرت عنه في كتابي « اللغة والصدق والمنطق » — فهي كما يلي :

« يكون لأي جملة ، معنى ودلالة تجريبية لدى شخص ما إذا عرف كيف يحقق القضية التي تعبر عنها هذه الجملة — أي إذا عرف نوع الملاحظات التي تؤدي به بشروط معينة إلى قبول صدق القضية أو رفضها على أنها كاذبة » (١) أما معاني الجمل التي تعبر عن قضايا المنطق والرياضيات البحتة فهي قضايا صادقة أو كاذبة بالقياس إلى صورتها فقط ، وفيما عدا هذه القضايا فأى جملة إخبارية لا تخضع لمبدأ التحقيق عديمة المعنى يجب استبعادها .

ليست السورتان اللتان أتينا بهما لمبدأ التحقيق متطابقتين ، لأن صياغتي للمبدأ تتضمن أنه يعطينا قاعدة لتحديد معنى ودلالة الجملة ، أما في صياغة شليك فيضيف المبدأ إلى ذلك خطرة أخرى هي إعطاؤنا إجراء معيناً نحدد به معنى الجملة ، وكثيراً ما قيل إن الصياغتين متشابهتان لكنهما ليستا كذلك . فقد نقول مثلاً أنه يمكن اختبار القضية العلمية بملاحظة دون أن نشترط أن يرد مضمونها إلى مضمون القضايا التي تسجل ملاحظات . وإذا أخذنا مبدأ التحقيق في أي صورة فقد نميل إلى أن يكون ما سماه وليم جيمس « القيمة الفورية » للنظريات العلمية هو مجال

الوقائع الملاحظة التي تحقق هذه النظريات وتنبأ بها ، لكن لا يعنى هذا أن مختلف طرق اختبارها قد تحددت بصورة قاطمة لصياغة النظرية ، كما لا يعنى هذا أن ينحصر مضمونها في وصف الاختبارات المحققة لها . وإذا تابعنا جيمس فإننا نجد أوراق عملة أكثر مما يساوى قيمتها من الذهب .

وهناك مثل يزيد التمييز بين الصياغتين وضوحاً وهو القضايا التاريخية . قد يحتاج المؤرخ إلى ملاحظات تناسب صدق أو كذب تقاريره ، لكن هذا أمر يختلف تماماً عن القول ان معنى قضايا الماضي هو معنى الأدلة الحاضرة والمستقبلية التي تدعمها . يلزم عن ذلك مثلاً أن كل ما يعنيه القول أن قيصر عبر نهر الروبيكون هو أننا لو نظرنا في كتب التاريخ لاكتشفنا أن المؤرخين أكلوا الواقعة . ولقد كان هذا هو موقف تشارلز بيرس وبراجماتيين آخرين وموقفي أيضاً في كتاب « اللغة والصدق والمنطق » ، لكنى لم أعد أقبل هذا الموقف . إذا تشككنا في حدوث حادثة ما فإن الطريقة الوحيدة لحسم الشك هي اكتشاف دليل جديد . يجب أن ترتبط تأملاتنا عن الماضي -- حين لا تكون تأملات خاملة . بآثار حاضرة خلفها لنا الماضي ؛ على الرغم من ذلك تظل النقطة المنطقية قائمة وهي أننا قد نخطئ في الاستدلال من هذه الآثار على شيء صادق . وإذا كان لدينا سبب للتشكيك في مصادر شخص ما فإنه إذا قالت المصادر أن حادثة ما حدثت فلن يلزم عن ذلك منطقياً أنها حدثت بالفعل . وأظن أنه يجب الانتباه إلى هذه النقطة الصبرية حتى لو لم يكن لها تطبيق عملي .

نعم يمكننا تأويل عبارة « منهج التحقيق » بحيث نستخرج معياراً ليست له هذه النتيجة التي لا يقبلها أحد ، ولذلك نعطي حرية الاختيار أى شخص يقوم بالتحقيق . وحينئذ يكون معنى الجملة الحسبرية هو معنى الجمل التي تسجل الملاحظات أوائل الناس الذين نشق في اختيارهم لصدق القضية التي تعبر عنها تلك الجملة . وفي حالة الجمل التي تعبر عن قضايا التاريخ يجب أن يكون الأشخاص الذين حضروا الوقائع المعينة هم مصادر الاختبار .



هنالك معنى للقول إني قد أكون أكبر سنّاً أو أصغر ممّا أكون عليه في الواقع ، على أساس أنّي قد أكون مخطئاً في معرفة عمري دون أن أقع في التناقض ، لكن يوجد شك فيما إذا كانت فكرة ، جردى في وقت مختلف عن الوقت الذي أحياء تنسق مع وعي بذاتي . على أى حال ليس واضحاً لماذا يكون معنى جملة مثل « قيصر عبر الروبيكرون » هر اشارتها إلى شخصى ما لم نفسر عبارة « تعنى بالنسبة لى » بأن يكون معناها « ما الاختلاف الذى يخلقه اعتقادى بالقضية عن توقعاتى للخبرات المستقبلية » ، وحينئذ يجب أن تكون الإشارة إلى خبرات عاناها شخص ما ، ليس إلى خبرات كان يمكن أن أعانيها لو كنت موجوداً في ذلك المكان وازمن . ومن جهة أخرى إذا تحدثنا عن التحقيق في إطار غير شخصى بحيث يشير إلى وقائع ملاحظة فإننا نتحول بذلك إلى نظرية مختلفة سوف أعرضها الآن ، ونجسد فيها أن معنى جملة ما هو شروط صدق القضية التى تعبر عنها تلك الجملة . ٢٦

ونجسد مبدأ التحقيق صعوبات ، حتى بالمعنى الضعيف الذى قصد به أن نميز بين ما له معنى وما لا معنى له ، ذلك لأنه لم تتم صياغة المبدأ بهذا المعنى على نحو دقيق . ولا يكفى أن نقول أن للجملة دلالة تجريبية لشخص ما إذا كان يعرف الملاحظات التى يجب أن تؤدي به إلى قبول أو إنكار القضية التى تعبر عنها هذه الجملة ، ذلك لأن هذه الصياغة لا تفسر السلك المنافى للمثل الذى قد يقرم به بعض الناس : ففسد يميل شخص ما مثلاً لقبول قضية ما على أساس ملاحظات لا تدعمها في الحقيقة ، مثل شخص يصلى من أجل نزول المطر ثم تصادف أن سقط المطر فعلاً ، فأخذ هذه الواقعة أساساً لصدق القضية الله موجود ، وقد يرى أحد الوضعيين المنطقة الأوفياء لمذهبهم أن ما قوله الرجل حين قال إن الله موجود هو حين أقام الصلاة حصل أحياناً على ما أراد لكن هذا القول غير مقبول .

ولذلك حاولت في الطبعة الأولى من كتابي « اللغة والصدق والمنطق » أن أعطي المبدأ صياغة جسيمة ، ذلك بتحديد نوع من قضايا الملاحظة سميتها

«قضايا الحبر» ، وقلت ان نوع القضايا التجريبية الأصلية هو ما يمكن اشتقاقه من قضايا الحبر مرتبطة بمقدمات أخرى دون أن تكون القضايا المشتقة مشتقة من هذه المقدمات الأخرى وحدها (١) . والسبب الذي من أجله قمت بهذه الصياغة هو إفساح المجال للقضايا الشرطية المتصلة ولتعميمات القانون التي لا يمكن أن تساوى أى مجموعة محدودة من القضايا الجزئية . وقلت عن هذا المعيار انه يتسم بالسخاء ، لكنه تبين بعد ذلك انه انحرف عن مبدأ التحقيق ما دام المعيار سمح أن يكون لأى قضية معنى . ونتج ذلك عن القول البسيط - كما أشار إلى ذلك إسحق برلين (٢) . إنه إذا كانت «م» قضية ملاحظة ، فإنها تلزم عن ربط أى قضية ق مع القضية « إذا كان ق إذن م » دون أن تلزم عن القضية إذا كان ق إذن م وحدها . ولذلك فقد حاولت في الطبعة الثانية من كتابي السابق ذكره أن أواجه هذا النقد بإعادة صياغة المبدأ هكذا : يمكن لقضية ما أن تتحقق تحقيقاً مباشراً «إذا كانت هي ذاتها إما قضية ملاحظة أو إذا ارتبطت مع قضية ملاحظة أخرى فيلزم عنها قضية ملاحظة لا تشتق من تلك المقدمات الأخرى وحدها» . وقلت أيضاً أنه يمكن لقضية ما أن تتحقق تحقيقاً غير مباشر إذا كانت حين ترتبط بقضايا معينة أخرى تلزم عنها قضية ملاحظة تتحقق بطريق مباشر ولا تشتق من هذه المقدمات وحدها ، وأن هذه المقدمات الأخرى لا تتضمن أى قضية غير تحليلية أو قضية تتحقق مباشرة أو بطريق غير مباشر (٣) . وحينئذ اشترطت وجود قضية ذات معنى ولا تكون قضية تحليلية وأن تقبل التحقيق مباشرة أو بطريق غير مباشر بالمعنى الذي سبق تحديده .

٢٧

وقد تمنيت أن تكون هذه الصياغة محكمة تتجنب الاعتراضات التي

(١) المصدر السابق ص ٣٩ .

(٢) في مقالة عنوانها « التحقيق والخبرة » في مجلة الجامعة الأردنية ، المجلد ٢٧ .

(٣) اللغة والصدق والمنطق ص ١٣ .

قدمت إلى الصياغات السابقة لكن سرعان ما أصابني الفشل لأن الأستاذ ألونزو تشيرش بين أن معيارى حتى في صورته المعدلة لا يزال يسمح بوجود معنى لأى قضية كانت ، والمثل الذى ضربته هو الصيغة الرمزية المركبة الآتية إما (لام<sup>١</sup> وم<sup>٢</sup>) أو (م<sup>٢</sup> ولاق) وتدل م على قضايا ملاحظة تستقل أحداها عن الأخرى استقلالاً منطقياً وق على أى قضية تريد (١). وحيث أنه يلزم عن هذه الصيغة م<sup>٣</sup> حين ترتبط بها م<sup>١</sup> التى لا يلزم عنها م<sup>٢</sup> فإن هذه الصيغة تحقق شروط تحقيقها المباشر ، لكن ينتج عن ذلك أن ق تقبل التحقيق غير المباشر ما دامت حين ترتبط بالصيغة فإنه يلزم عنها م<sup>٢</sup> دون أن تنتج م<sup>٢</sup> من الصيغة وحدها . ولقد قدمت بعد ذلك محاولات لتعديل المعيار لتفادى حجة تشيرش لكن باءت كلها بالفشل حتى الآن .

### (ب) معيار التكذيب

من الواضح أن صيغة تشيرش تحتاج إلى تعديل طفيف فقط لكي تهدد مبدأ التكذيب أو قابلية التكذيب — الذى كان السير كارل بوبر أول من قدمه — ولم يكن المقصود بهذا المبدأ أن يكون معياراً للمعنى وإنما أن يكون منهجاً لتمييز القضايا العلمية من تلك القضايا التى يقال أنها ميتافيزيقية . يقول بوبر عن قضية ما إنها تقبل التكذيب إذا كانت لا تتسق منطقياً مع صنف القضايا التى سماها قضايا أساسية وهى ما تقرر وجود وقائع ملاحظة ٢٨ فى مكان معين ووقت معين (٢) . وحيث إننا لا نعبر عن كل الفروض العلمية فى إطار ملاحظات بشكل واضح فإن هذا المعيار يصبح ضيق المجال

(١) فى نقد لكتابه فى مجلة المنطق الرمزي ، ١٩٤٩ ، ص ٥٢-٣ :

(٢) فى كتابه « منطق الكشف العلمى » .



ما لم نسمح بإمكان التكذيب غير المباشر ، وليس من السهل أن نرى كيف يتم ذلك إلا في حدود ما اقترحت بصدد التحقيق غير المباشر . ولكن حينئذ نضطر إلى وضع لا م بدلا من م في صيغة تشيرش لكي نحصل على النتيجة المرفوضة وهي أن أى قضية شئت يمكن تكذيبها ..

وإذا أمكن لمبدأ التكذيب أن يكون صارماً من الناحية المنطقية فإنه يمتاز على مبدأ التحقيق في أن فكرة التكذيب أكثر دقة ، على الأقل في تطبيقاتها على النظريات العلمية . والسبب هو أن مثلاً سلبياً واحداً كفيلاً برفض القضية العامة ، بينما ما لم تستوعب الأمثلة الإيجابية كل مجالها — ولن يتم ذلك في القوانين العلمية — فلن تقيم هذه الأمثلة تلك القوانين بشكل حاسم . أضف إلى ذلك ، ليس واضحاً دائماً ما المقصود بالأمثلة الإيجابية للقانون ، فإذا افترضنا أن تعميماً ما تدعم بما يحقق مقصده وتاليه ، وإذا افترضنا أيضاً أن الفروض المتكافئة تدعمها نفس الأمثلة والأدلة ، فإننا نصل — كما رأى الأستاذ كارل همل (١) — إلى النتيجة المرفوضة أن كل شيء يتسق مع تعميم ما يدعمه ، لأن القضية كل أ هو ب تكافئ القضية أن كل لا — ب هو لا — أ . ولا يستطيع أتباع مبدأ التكذيب الهروب من هذه المشكلة إذا رأوا أن منهج العلم هو إقامة فروض ومحاولة تكذيبها ، لأنهم مضطرون حينئذ إلى تفسير لماذا تكون نتيجة أى ملاحظة متسقة منطقياً مع الفرض تؤكد هذا الفرض :

ولمعار التكذيب عيوبه : ما لم تدخل القضايا الوجودية بطسريقة ٢٩ ما كما نجد مثلاً في صياغة تشيرش حينئذ تتضمن إلا معنى له فإنه لا يمكن تكذيبها . وتقرر هذه القضايا الوجودية وجسود شيء ما دون أن نقول متى وأين وجسد . من المحتمل أن تكذب القضية ، يوجد بقايا رجال من العصر الجليدي لكن لا يمكن تكذيبها بالمعنى الدقيق مادنا لا نستطيع البحث

---

(١) همل : دراسات في منطق التعميم ، مجلة العقل العدد ٥٤ . ولناقشة هذه المشكلة انظر كتابي الاحتمال والدليل .

في كل مكان وفي كل لحظة عن وجودها . وبنفس الطريقة نجد أننا عاجزون عن تحقيق القضية « توجد أفيال » ، وقد نعتبرها قضية متافيزيقية بالمعنى الذي ذهب إليه بوبر ، رغم أن التجربة تدعم القضية . ويمكن تطبيق نفس النقد على القضايا المهمة مثل القضية سوف يجور البحر على هذه الأرض يوماً ما ، وإن من الممكن أن تدق هذه القضية في المستقبل . ومن جهة أخرى ، يمكن تكذيب نقائص هذه القضايا المهمة وليست هذه العيوب هدامة فقد تكرر كذلك لو قصدنا مبدأ التكذيب أن يكون معياراً للمعنى ، لكن قد تضيق هذه العيوب من مجال القضايا التجريبية ، وهناك اعتراض آخر على المبدأ وهو أن قضايا الاحتمال التي تحدث في العلم لا تقبل التكذيب ، على الأقل إذا فسرناها على أنها تثنياً بأن تثبت خاصية ما للأعضاء التي تؤلف صنفاً لا متناهياً وتحقق تكرار الحلوث والسبب في ذلك هو مهما انحرفت الإحصاءات المسجلة عن التكرار المتوقع فهناك دائماً إمكانية وصولها إلى هذا التكرار في وقت لاحق . نعم يمكننا إقامة قاعدة هي أن قضية الاحتمال تقبل التكذيب إذا زاد الانحراف عن حد معين . ولكن معنى ذلك أننا نصطنع مبدأ آخر مختلفاً . ونترك المعيار المنطقي الدقيق الذي وضعناه في البداية .

### (ج) المعنى والاستخدام

إزاء هذه الصعوبة ظهر الميل للكف عن محاولة البحث عن معيار عام للمعنى ، أو حتى عن قاعدة صورية تميز بين ماله معنى ومالا معنى له . وقد قوى الآن هذا الميل بالنظرية القائلة أن قضايا النظرية العلمية لا تواجه خبراتنا منعزلة وإنما خبراتنا مجتمعة متكاملة . ونوضح ذلك بقولنا إنه إذا وصلت النظرية إلى نتيجة محزنة ( أى فشلت ) فقد يكون لدينا مجال واسع لتقرير أي أجزائها يمكن إعادة النظر فيه . يجب أن تكون النظرية ككل قابلة للاختبار التجريبي . وإلا نستغنى عنها ، لكن قد لا يوجد

٣٠ جراب واحد فريد للسؤال عن أى قضايا النظرية ما هي صورية بحثة وما لها مضمون تجريبي : ولا توجد طريقة واضحة لتمييز القضايا التي لها مضمون تجريبي من تلك التي تعتبر قضايا ميتافيزيقية . ما يبقى من مبدأ التكذيب هو البحث فيما إذا كانت النظرية ككل تنكشف للتجربة ، وإذا فسرناه على أنه لا يمكن أن توجد خبرة تتعارض معها فليست إذن نظرية علمية وإذن ينقصها المضمون التجريبي .

ويظل لمبدأ التحقيق بقوة وقوته حين يسوى معنى الجملة الخبرية بشرط صدق القضية التي قصد بالجملة أن تعبر عنها ، والاعتراض الوحيد الذي أراه على هذا الموقف هو أنه ليس مثيراً للانتباه ، فلا نستطيع بفضله أن نلتقط شروط صدق قضية ما مستقلاً عن فهم الجملة التي تعبر عنها . إذا كنا في شك من معنى ما يقال فمن المفيد أن نسأل ما هي الظروف التي يمكننا بها أن نحكم بصدقها ، لكن لا يحقق هذا جواباً كافياً إلا في تلك الحالات التي تشير فيها القضية إلى واقعة ملاحظة يمكننا العثور عليها . ولا ينطبق هذا على القضايا عن الماضي أو القضايا عن خبرات الآخرين ، ما لم نصف خطوة غير مقبولة وهي جعل خبراتهم مساوية لسلوكهم الخارجي ، كما أن ذلك لا ينطبق على الفروض العلمية التي تشمل على مفاهيم نظرية لا تشير مباشرة إلى أى شيء يمكن ملاحظته . نعم لا تفهم هذه الفروض فهما تاداً ما لم نعرف نوع التجارب التي يجب أن تقوم دليلاً على هذه الفروض ، أو تؤكد النظريات التي تصاغ في صورة هذه الفروض . لكن هنالك أساساً للقول أن وصف هذه التجارب لا يشمل معنى تلك الفروض أو النظريات التي تستخدم في اختبارها .

وتنطبق نفس هذه الانتقادات على المستاف الذي وضعه فتجنشتين في صورة جديدة (١) وهو أن معنى الكلمات يتألف من الطريقة التي تستخدم بها هذه الكلمات . كان فضل هذا المستاف مساعدتنا على تحرير الفلاسفة من



٣١ عتق النظرية القائلة بأن المعاني مثل - أفلاطونية لها وجسودها قبل أن نجد الكلمات التي تدل عليها . كما أن موقف فتجنشتين صحيح الميل الحاطي نحو تأويل كل كلمة كما لو كانت أسماء واستبدل بالتشبيه المضلل للكلمات على أنها تصويرية تشبيه الكلمات على أنها أدوات . وبذلك يشير انتباهنا إلى مختلف الاستخدامات التي تقوم بها اللغة ، إذ ليست اللغة مقصورة على تقرير وقائع وصياغة نظريات وإنما نستعملها أيضاً في تقديم وعود أو حفز إلى أفعال أو التماس رجاء أو قص حكايات أو قول نكت أو أداء قسم أو ممارسة ألعاب وأشياء أخرى كثيرة . وعلى الرغم من ذلك فإن الوظيفة الأولى للغة هي تقرير ما هو صادق أو كاذب ، وهنا نجد القول إن المعنى هو الاستخدام أقل دقة من القول إن المعنى هو الإتيان بشروط الصديق . إنه أقل دقة بسبب تلك الحالات التي ضربنا لها أمثلة حين لا تكون الشروط التي نبرر بها تقرير قضية ما هي نفس الشروط التي تجعلها صادقة . فمثلاً نتعلم استخدام الفعل الماضي حين نسمح بتطبيقه على الحوادث التي نتذكرها . لكن بينما حين نتذكر حادثة ماضية بوضوح ونتخذها تبريراً للقول إن الحادثة حدثت ، فإن ذلك لا يجعل الاعتقاد بحدوث الحادثة صادقاً . إن ما يجعل الاعتقاد صادقاً هو حدوث الحادثة فعلاً .

وإذا أخذنا القول إن المعنى هو الاستخدام مأخذ الجسد فإنه يقترب من المعيار الذي وضعه البراجماتيون الأمريكيون في نهاية القرن التاسع عشر ، وكان مبدؤهم - كما صاغه تشارلز بيرس - أن كل تصورنا لشيء ما يتألف من تصورنا لآثاره العملية (١) . فإذا أضفنا إلى ذلك أنه يمكن لهذه الآثار أن تقبل الملاحظة بطريق مباشر ، فإننا نعود من جديد إلى ما يشبه مبدأ التحقيق . نعم على الرغم من أن الوضعيين المناطقة كانوا جاهلين بالمذهب البراجماتي فإن بيرس قد سبقهم إلى القول بكثير من نظرياتهم ، وينطبق ذلك على جيمس إلى حد ما . وفضل هذا الاتجاه

(١) أنظر : « مجموع الأبحاث » لتشارلز ساندروبيرس ، ج ٥ ، ص ٤٠٢ .

هو استبعاد الخصائص الخفية الغامضة . محسن نقول إن نيساراً كهربياً يمر في سلك فإننا لا نشير إلى موجة غير مرئية مثلاً وإنما نلخص مجموعة من الوقائع مثل شحن البطاريات إذا توفرَت شروط معينة ، أو أن يدق جرس ، أو تتحرك آلة ونحو ذلك . الكهرباء هي ما تفعله ولا يتضمن الحديث عن الجاذبية وجرداً حقيقياً لكائنات غامضة تسمى القوى وإنما الإشارة فقط إلى وقائع مثل القول بجزر البحر ومدّه وإرتباطه بحالات القمر ، أو أن تميل الأجسام للسقوط . وكانت نتيجة هذه النظرية أن التصورات أو النظريات التي يكون لها نفس الآثار متكافئة في معناها مهما بدا اختلافها في المضمون ، وأن لا معنى لتلك التصورات التي ليس لها أى آثار .

٣٢ هذا الموقف جذاب لنموذج الفلاسفة الذين ساهم ولیم جیمنس أصحاب الحقول الصلبة ( وهم التجريديون ) ( ١ ) ، لكنه يلتقي صعوبات حين نحاول مناقشة تفصيلاته . لقد رأينا من قبل أن بدرس اتخذ وجهة النظر المرفوضة القائلة إن القضايا عن الماضي مكفئة لأوصاف الأدلة الحاضرة والمستقبلية التي قد تدق بها . كما أن تفسيره للتصورات العلمية ليس مقنعاً كل الإقناع . إن تسوية القوى بآثارها يتجاهل الدور الذي تلعبه النماذج الضرورية في النظريات العلمية . كما يتجاهل طريقة العلماء في تفسير الوظائف في إطار التركيبات ، وحين لا نكون عناصر التركيبات ممكنة الملاحظة المباشرة فإنه يمكننا إدخال مجال واسع من الآثار التي ترتبط بآثار القوى موضع البحث . لكن نشك — كما سبق القول — في أن تكون أوسع الآثار مجالاً التي نسندها إلى النظرية العلمية في أى وقت مستوعبة لمعنى هذه النظرية .

فإذا لم يكن الموقف البراجماتي مقبولا فلذلك بسبب فشله في تقدير أهمية تركيب النظريات العلمية ، على أساس أن هذا التركيب مفتوح بمعنى أن مجال الدليل الذي يدعم النظرية ليس بالاشاءلا ، وعلى أساس أن هذا التركيب

مندمج متداخل في تركيب ملاحظتنا . ولذلك لا يمكن تعريف التصورات الكمية التي نستخدمها في العلم كما أشار إلى ذلك هيل (١) — في إطار ما يمكن ملاحظته الآن ، وينطبق هذا حتى على تصورات مألوفة مثل الطول والوزن ، فمثلا نجد في أى نظرية فيزيائية تتسق مع الهندسة الإقليدية أن هنالك أطوالا تقاس بأعداد صماء مثل الجذر التربيعي للعدد ٢ لكن لا يمكن قياس هذا الطول في الواقع المحسوس . قد نواجه هذا الاعتراض بقولنا أن العدد الأصم هو مجموعة الأعداد الطبيعية التي يعتبر ذلك العدد حدا لها ، لكننا نواجه هنا صعوبة أخرى هي أن هذه المجموعة لا متناهية بينما يجب أن تكون أى مجموعة للملاحظات فعلية مجموعة متناهية . وتظهر صعوبات مشابهة في حالة الوزن حين نجد القيم الممكنة ، لكنه المقياس لكنها لا متناهية العدد مادامت تؤلف مجموعة محكمة مثل قولنا ان بين أى عددين منها عدداً متوسطاً ونتيجة ذلك أنه توجد خلاقات في الوزن أكثر مما يمكن للملاحظات تمييزها . قد نستطيع تصور هذه الممكنات كما يصورها العدد اللامتناهى للقضايا الشرطية على مستوى الملاحظة ، وإذا استبعدنا صعوبة تحديد المقدم ( في القضية الشرطية المتصلة ) — فإن الموقف البراجماتي لا يحقق الغرض منه ، ويبدأ المتسكرون بالقيمة القورية من أصحاب العقول الصلبة في الآن حين لا يستطيعون الحصول على هذه القيمة .

سوف أقترح فيما بعد أن ما يمكننا عمله أن نميز معنى نظرية ما أو بعبارة أدق معنى الجمل التي تصاغ فيها النظرية من محتواها التجريبي . هذا المحتوى هو المضمون الذي يمكن اشتقاقه مما يقبل الملاحظة ، والمجموع الكلي لهذه القضايا التجريبية — سواء كانت صادقة أو كاذبة — يؤلف ما سماه رامزي الفيلسوف الإنجليزي من كبردج النسق الأولى (٢) ويختلف هذا

(١) أنظر بحثه « مازق العالم النظري » في دراسات جامعة منسوتا في فلسفة العلوم ج ٢ .

(٢) أنظر : رامزي : « أسس الرياضيات » ص ٢١٢ .



النسق عن النسق الثانوى أو مجموعة الأتساق التى تتناول ما سماه بيرس ترتيب الوقائع . ويتجاوز النسق الثانوى النسق الأول فى أنه يشرع لوجود الحالات الفعلية والممكنة كما يحوى الحسود التى لا ترتبط مباشرة بأى شىء ملاحظ ومادام الفرق بين الواقعة والنظرية أمراً نسبياً فقط فيمكننا أن نختار أين نميز بينهما . سوف نرى أن الحكم على شىء ما بأنه تجريبي بحث أمر اختيار تعسفى ، ورغم ذلك سوف أقترح أنه يمكن اتخاذ قرار معقول . وسوف يعتمد معنى الجمل التى تدخل فى صياغة النظرية العلمية على المضمون التجريبي للنظرية ، كما يعتمد على الإضافات التى تقدمها القضايا التى تعتبر عنها تلك الجمل — إضافات إلى تركيب النظرية وإلى قوتها التفسيرية .

فإذا عدنا إلى موضوع إمكان الميتافيزيقا — التى بدأت منها هذه المناقشة عن المعنى — فلنا أن نقول إن أى نظرية ميتافيزيقية يجب أن تؤدي وظيفة النسق الثانوى الذى يؤدي القيمة التفسيرية على الأقل . وقد كان الاعتراض المعاد على مبدأ التحقيق أنه قيمته مشكوك فيها ، فيبدو أنه مبدأ غير ضرورى بمعنى أن إنكاره لا يوقع فى تناقض ، وإذا اعتبرناه فرضاً تجريبياً عن الطريقة التى نستعمل بها كلمة « معنى » فإن قوله إن القضايا التى يعتبرها كثير من الناس ذات معنى لا معنى لها قول تتخذ شأها على فساد المبدأ . والرد الوحيد الممكن على هذا الاعتراض أن المبدأ مطروح على أنه تعريف مشروط لأنه لم يقدم وصفاً للاستخدام العادى لكلمة معنى وإنما قال ما يجب أن يكون عليه هذا الاستخدام . لكن لم أتبع قاعدة معينة إذا لم أكن مستعداً لقبول ما تتضمنه هذه القاعدة ؟ ولقد رأينا أن فى مبدأ التحقيق عيوباً على أسس أخرى لكن تنشأ نفس الأسئلة حتى للصياغة البديلة التى قدمتها . لم يطلب من النظرية الميتافيزيقية أن يكون لها قوة تفسيرية ؟ وعلى هذا السؤال أجيب بأن أتساءل عن أى قيمة أخرى تهمنى فى النظرية . لا تنزعج إذا لم تصل النظرية إلى الحقيقة ، ويكفينا أن نقول إنها ذات معنى . لكلمة « معنى » استخدامات كثيرة وقد يوجد أشخاص يكون للنظرية

دلالة عندهم بطريقة أو بأخرى . لكن إذا سمعت النظرية إلى الحقيقة فلا بد من وجود طريقة لتقرير ما إذا كانت النظرية تصل إلى هذه الحقيقة . حتى إذا لم يكن للنظرية مضمون تجريبي بالمعنى الذى أعطيناه من قبل يجب أن تضيف شيئاً إلى ترتيب الوقائع ، وإلا ليس لدينا معيار نحدد بواسطته قبولها . قد يقال بطبيعة الحال إن ربطى للنظريات بالوقائع الملاحظة وقوع فى الدور ، لكن ما البديل ؟ حتى مكتجارت كمثال على الميتافيزيقين الذين لم تصور ثابت عن الواقع رأى نفسه مضطراً إلى تفسير الظواهر . وإذا اتهمنا أحد بأننا نرفض وجود أى نوع آخر من الوجود لا يرتبط بما ندركه حسياً فإننا نعود فى الواقع إلى موضوع الخبرة الصوفية ، وينطبق هنا ما قلناه من اعتراضات هناك .

#### ( د ) قضايا الموقف الإنسانى العام

لقد نشأت الكراهية من الميتافيزيقا — وهى أحد مظاهر الفلسفة المعاصرة — من الوضعية المنطقية إلى حد ما ، لكن نبعت هذه الكراهية من قبل من الحركة التحليلية التى بدأت تتطور فى كمبردج منذ بداية هذا القرن . لقد بدأ الحركة برتراند رسل وجورج مور واستمرت عندفتجنشتين بطريق معين من خلال كتابه الأول الذى كان مشيراً للوضعيتين المناطقة ، وعلى الرغم من أنه كان لرسل تأثير أكبر من تأثير مور على عدد كبير من الناس بل ٣٥ ومن خلال كتبه الفلسفية الخالصة أيضاً ، فقد كان مور المسئول الأول عن الدعوة إلى حضر الفلسفة فى التحليل . لم يقل مور نفسه بهذا الاتجاه الفلسفى بل رفض أنه يدعو إليه ، لكن هذا الاتجاه كان متسقاً مع ما كان يقوم به ، وسوف نرى أنه يمكننا استنتاجه بسهولة من مواقفه .

وقد كان المظهر البارز فى موقف مور الفلسفى دفاعه عن الموقف الإنسانى العام . لم يذهب إلى القول بأن الموقف الإنسانى العام صحيح فى كل ما يعتقد به الرجل العادى ، فمثلاً كان الاعتقاد بأن الأرض مسطحة أحسد هذه الاعتقادات يوماً ما ، بل لا يشكر مور خطأ بعض الاعتقادات التى كانت موضع القبول

من قبل . إن ما كان يؤكد مور صدق ويقين عدد من القضايا العامة التي تؤلف ما يسميه الموقف الإنساني عن العالم :

ويتألف هذا الموقف الإنساني عن العالم كما يرى مور من الاعتقاد بوجود نوعين مختلفين من الكائنات هما الأشياء المادية وأفعال الشعور ( أو العمليات العقلية ) ( ١ ) : ولم يحدد مور معنى ما يقسول أو ما يقوله الرجل العادي عن الشيء المادي ، لكنه يعطينا قائمة بأمثلة تشمل أجساد الناس والحيوانات والنباتات والمعادن والمنازل والقطارات ونقط الماء والأرض والنجوم ، ويضيف أيضاً أن الموقف الإنساني العام يرى هذه الأشياء تقوم في مكان وزمن .

وقد كان الاعتقاد بوجود أفعال الشعور تفسر مور لاعتقاد الرجل العادي الذي يعبر عنه بقوله 'أَنَّ لِلْإِنْسَانَ عَقْلًا' ، وَرَبَّمَا يَكُونُ لِلْحَيَوَانَاتِ الْآخَرَى عَقُولٌ ، ولم يحاول مور تعريف ما يعنيه بأفعال الشعور ، لكنه يرى أنها تحتوي على أشياء مثل السمع والرؤية والتذكر والوجدان والتفكير والأحلام وينسب مور إلى الموقف الإنساني العام أيضاً الاعتقاد بأن هذه الأفعال العقلية توجد في زمن ، لكننا ندهش حين نعلم أنه يقول أيضاً أنها توجد في مكان ، وكان يقصد بذلك أن إسناد الأفعال العقلية إلى الجسم الإنساني هو وجودها في المكان الذي توجد به الأجسام . ويرى أيضاً أن الرجل العادي يعتقد أن الأفعال العقلية ترتبط بالأجسام بمعنى أنها تعتمد اعتماداً كلياً على تلك الأجسام . وينطبق كل ذلك على الكائنات الحية فقط من بين كل الأجسام المادية ، لأننا لا نعتقد أن الأغلبية العظمى من الأجسام المادية ترتبط بها أفعال عقلية : كما أننا نكون في بعض الأوقات على وعي بوجود هذه الأجسام لكننا نعتقد أنها توجد مستقلة عن وعينا بها .

وتؤلف الأشياء المادية والأفعال العقلية النوعين الأساسيين من الأشياء ، والموقف الإنساني العام على يقين من وجودهما ، كما رأى مور أيضاً

---

( ١ ) انظر : مور : « بعض المشكلات الرئيسية في الفلسفة » ، الفصل الأول .



أن المكان والزمن وجودان من نوع ما لكنهما ليسا جواهر بمعنى أن الأشياء والعقل جواهر . ويرى مور أن الرجل العادي يعتقد بإمكان وجود أنواع أخرى من الأشياء ، لكنه ليس على يقين من ذلك ، فقد كان الاعتقاد بأن الله خلق العالم أحد اعتقادات الموقف الإنساني العام في وقت مضى ، لكن رأى مور أن الناس لم يعودوا منذ الربع الأول من هذا القرن على يقين من وجود الله ، ولذلك لم يعد يؤلف جزءاً من الموقف الإنساني العام . أظن أننا لم نصل إلى هذا الموقف نتيجة لبحث اجتماعي بقدر وصولنا إليه على أساس أننا نضم في الموقف العام ما نحن على يقين منه ورأى مور أنه لا يوجد سبب وجيه لإفترض وجود الله (١) . وتقول بالمثل عن الاعتقاد ببقاء الوعي الإنساني بعد فناء البدن ، وكان يمكن لمور أن يدرج هذا الاعتقاد في الموقف العام للإنسان لو أنه رأى سبباً وجيهاً للاعتقاد به .

ومظهر آخر من مظاهر الموقف الإنساني العام عن العالم في نظر مور هو الاعتقاد بأن لدينا فقط معرفة حقيقية بوجود الأجسام والأفعال العقلية ، بل لدينا معرفة أيضاً بعدد كبير من الوقائع عنهما . ومن أمثلة هذه الوقائع التي يعطيها مور وأنا نعرفها بيقين أن له بدنا دام بعض الزمن وفي أثناء ذلك كان البدن على علاقة بسطح الأرض ( أى أنه موجود في مكان ) ، وأن الأرض ذاتها قد وجدت لسنوات كثيرة خلت . وأنه كانت هنالك أجسام مادية أخرى كثيرة تضم غيره من الناس وعلى مسافات متباينة من جسمه في مختلف الأوقات ، وأن هنالك أجساماً مادية أخرى كثيرة قد جاءت إلى الوجود أو زالت من الوجود قبل أن يولد . رأى مور أيضاً أن لدينا معرفة عن أنواع مختلفة من الخبرات مثل خبرات إدراكي جسمي وباقي الأجسام المحيطة بي ، وأنه لاحظ وقائع كثيرة عن هذه الأجسام . وأنه تذكر وقائع عديدة لم يكن يلاحظها في العادة ، وأنه اعتنق عدة اعتقادات مثلاً

٣٧

(١) أنظر : مور : « دفاع عن الموقف الإنساني العام » في الأبحاث الفلسفية ص ٥٢ .

أقول انى كثيراً ما كان لدى أحلام أو تخيل أشياء أخرى لم أعتقد بواقعيتها وأن لكثير من الناس غيرى خبرات مشابهة ، ولا أفترض نفسى فريداً فى هذه الخبرات ، كما أنى أعتقد بيقين أن كثيراً من الناس عرفوا عن أنفسهم وعمما يحيط بهم وقائع مماثلة (١) .

لقد افترض مور أن وجود الأفعال العقلية أمر بديهي ولذلك لم يقدم أى حجة لتدعيم هذا الوجود ، ولو كان رأى ضرورة تقديم مثل هذه الحجة لكان قال بشىء يؤدى به إلى مبدأ ديكارت الأول « أنا أفكر إذن أنا موجود » (٢) ، فإذا شك شخص ما فى وجود الأفعال العقلية يلزم عن ذلك أنها موجودة ما دام الشك هو ذاته أحد هذه الأفعال ، ويمكننا أن نلاحظ على أى حال أن هذا الدليل يعتمد على افتراض وجود فعل عقلى واحد وهو حدوث الشك .

أما حجج مور لتدعيم الموقف الإنسانى العام عن العالم فيما يتعلق بوجود الأشياء المادية فإنها موجهة لمهاجمة الفلاسفة الذين ينكرونه ، واعتقدوا أن وجود تلك الأشياء ليس له واقع حقيقى أو اعتقدوا أنه بينما توجد أشياء مادية فى الواقع فإننا لا نعرف هذا الوجود بيقين . وكان منهج مور للرد على الفلاسفة المنكرين لوجود الأشياء المادية هو بيان العبث الذى يتضمنه هذا الإنكار ، ومن بين ما يتضمنه هذا الإنكار إنكار وجود أنفسهم . ومما يدعو للدهشة أن مور كان يرى أن لديه حجة أقوى يهاجم بها الفلاسفة الذين يبلو لهم أنهم يدعون إلى موقف معتدل ، وهو القول بأننا لا نعرف ما إذا كانت الأشياء المادية موجودة ، وهذه الحجة هى بيان أن القول السابق متناقض ، لأننا حين نقول أننا لا نعرف أن كانت الأشياء موجودة فإننا نتضمن إننا نعرف أن للناس الآخرين وجوداً وأن هؤلاء الناس

---

(١) المرجع السابق ص ٣٢ - ٥ .

(٢) أنظر كتابه « المقال فى المنهج » الجزء الرابع .

٣٨ أجساماً وهى أجسام مادية . لكن إذا افترضنا منذ البداية أن للأنسان جسماً فإن معرفة الفيلسوف بـجسمة قد تكفى للبرهان على أن هنالك على الأقل شيئاً مادياً واحداً . وإذا اعتقد شخص ما — مثل ديكارت — أن من الممكن منطقياً أن توجد عقول مستقلة عن الأجسام فإن أفستراض وجنود ناس آخرين غيرى ليس بحاجة إلى تقرير وجود أشياء مادية ، لأننا قد نعتقد بأن هؤلاء الناس عقولاً فقط . أضف إلى ذلك ، أن الفيلسوف الذى يقول إننا لا نستطيع معرفة أن كذا هو كيت يبين فى الواقع أنه يعتقد بوجود ناس آخرين غيرهم لكنه يستطيع إتكاف أن هذا الاعتقاد يرتفع إلى مقام المعرفة ، ويدعم موقفه بقوله إنه لا يستطيع معرفة أى شىء ، وأنه إذا كان يوجد ناس آخرون غيرهم فلا يستطيعون فهم أنفسهم معرفة أى شىء . وبالتالي ليست هذه الحجة من مور بحاسمة .

ليس عند مور حجة يقلعها غير التقرير البسيط أنه يعرف حقاً ما يدعى معرفته . ومن ثم قال فى محاضرة عنوانها « برهان على وجود العالم الخارجى يقتبس من كانط قوله إنها فضيحة للفلسفة أن يقوم وجود الأشياء الخارجية على الإيمان فقط دون أى برهان مقنع — عقب مور على هذا القول بأنه يقترح وضع حسد لهذه الفضيحة بعملية بسيطة هى رفع يديه إلى أعلا . ويقول بإشارة مناسبة « هنا يد واحدة » و « هنا يد أخرى » . وتألف هذا البرهان من القول إنه عرف أن هاتين القضيتين صادقتان وأنه يلزم عنها منطقياً أن يوجد على الأقل شيئان خارجيان بمعنى أن لهما أوضاعاً مكانية وأنه يمكن أن يوجدنا دون أن أذكرهما . وينتقل مور من ذلك إلى البرهان على وجود الأشياء المادية فى الماضى ، وذلك بأن يذكر السامعين بأنه منذ برهة كان قد رفع يديه إلى أعلا . ولم يدع مور فى كلا المثالين قدرته على إثبات . مقدمات برهانه ، لكنه صر على أن عجزه فى إثباتها لا يمنعه من معرفة صدقها .



حين قال مور أن ليس لديه برهان على مقدماته كان يقصد أنه لا يقدم  
برهانا منطقياً عليها أى لا يستطيع الإتيان بمجموعة من قضايا يلزم عنها  
صدق مقدماته ، ولا يعنى هذا على أى حال بأن ليس لديه دليل حسى عليها  
وكان هذا الدليل فى الحالة الأولى هو الإدراك الحسى وفى الحالة الثانية  
هو التذكر . وسحين قال مور إنه عرف صدق القضايا المذكورة آنفاً  
كان يتضمن أن الدليل كاف . لكن إذا كانت هذه هى الفروض التى قدمها  
مور فإنها تدعم حجة لها نتائج بعيدة المدى . وجسين نطبق موقفه  
على الدفاع عن الموقف الإنسانى العام ن نجد أن البرهان هو أن جملاً مثل  
« هذه يد » قد استخدمت بحيث أن حصولنا على الخبرات الحسية التى  
عاناها مور وسامعوه حين كان يحاضر — تقيم صدق القضية التى تعبر  
عنها هذه الجملة . من الممكن أن يقع الإنسان فى الخطأ ، مثلاً وقع مور حين  
أشار إلى ما يشبه فجوة مضئمة وأعلن أنه عرف أنها نافذة فى السماء ، لكن  
يمكن اكتشاف مثل هذه الأخطاء وتصحيحها . وهذالك طرق معروفة  
لاختبار ما إذا كنا نقع فى خلداع بصرى ، وإذا أكدت هذه الاختبارات  
عدم وقوع شئ فى الواقع يمكن تدعيم حكم إدراك حسى بخبرات واقعية  
أخرى أو بشهادة الغير فلا مجال للشك . وبالمثل يهدف استخدام  
جمل مثل « رفعت يدي إلى أعلا من برهة مضت » إلى تقرير أنه إذا  
بنالى أنى حاصل على تذكر صادق لهذه الحادثة ، وأكد الآخرون وقوعها  
ولم يوجد ما يجعلنى أحس بضلال الذاكرة ، فإننا حينئذ على ثقة فى وقوع  
الحادثة فى الماضى . والخلاصة أنه توجد معايير معروفة لحسم هذه الأسئلة  
وإذا كانت هذه المعايير مقنعة فقد حسم الموقف . إنكار أن أمامى منضدة  
حين أراها وألمسها فى ظروف طبيعية مناسبة إنما هو جهل أو تجاهل بمعنى  
« إدراك المنضدة » .

سوف أناقش بعد قليل صحة هذه الحجة ، لكن ما أريد قوله  
الآن هو أنه إذا كانت الحجة صحيحة فلا سبب يدعونى لتطبيقها فقط على  
القضايا التى يقبلها الموقف الإنسانى العام : بل صادقة بالمثل على القضايا

الصورىة والتجربىة وأن هنالك معاىر معروفة لتقرىر صدقها أو كذبها .  
فهى الرياضىات هو معرفة ما يؤلف البرهان الرياضى ، وىستلزم فهم نظرىة  
كمىائىة أو بىولوجىة معرفة نوع الدلىسل التجربى الذى ىدعمها أو ىرفضها .  
فإذا أقنعتنا هذه المعاىر فلا مجال للشك : حىن نتناول النظرىات التجربىة  
قد نرتاب فى استمرار صدقها فى ضوء الحىبرات المستقبلة لكن هذا  
شئ عتقره تجارب مقبلة . ولىس للفلسفة فى ذلك مجال . لكن إذا لم ىمكن  
للفلسفة أن تصدر حكماً بصدق أو كذب القضاىا التى تنتمى إلى هذه  
المىادىن وإذا لم ىمكن ىوجد عالم آخر تكتشفه الفلسفة ، فإنها مضطرة إلى  
التحول إلى التحلىل على أساس أن هذا هو المجال الوحىد للمعرفة الذى لم  
ىسبق بحثه .

هسفا ننظر بعمق إلى هذه الحجة . نقول أولا أنها تسرف فى تبسىط  
موقف العلوم التجربىة والصورىة . ىوجد إجماع بىن الرياضىىن على  
ما يؤلف البرهان الصحبىح ، لكن ىقف هذا الإجماع عند حد معىن ،  
فمثلا ىقبل بعض الرياضىىن برهان الخلف كبرهان على وجود عدد ما  
ىتم دالة معىنة ، لكن رياضىىن آخرىن ىستنون الوجود فقط لتلك الأعداد  
الذى ىمكنهم تركىبها . وكذلك لا ىوجد إجماع بىن علماء الفىزىاء أو علماء  
الأحىاء على قىمة نظرىاتهم . وىعتقد أغلب علماء الفىزىاء برضاهم فى مجال  
مىكانىكا الكونىم عن قوانىن الأحصاء ، لكن هنالك علماء — ومنهم آىنشتىن —  
ىأملون فى الوصول إلى طرىقة لصىاغة نظرىة حتمىة تتفق والأدلة التجربىة .  
وىرفض أغلب علماء الأحىاء الآن نظرىة لا مارك فى امكان تورىث الحصباء  
المكتسبة ، وان كان ىشك البعض فىما إذا كانت النظرىة المندىلة الجدىلة فى  
الطفرزة تفسر كل الوقائع التجربىة . راذن فهذه الخلافات بحسبها  
الفلاسفة . أما الخلافات بىن الرياضىىن فىصبىح المنطق هو معیار الحسم فىما  
إذا كان ىمكن رفض قانون الثالث المرفوع الذى ىقول إن القضية ىجب  
أن تكون صادقة أو كاذبة . والمشكلة فى الأمثلة الأخرى التى ذكرتها  
هى وضع المعاىر التى نتوقع أن تلائم أى نظرىة علمىة . ولذلك فالسبب

الرئيسى الذى دفع أينشتين إلى البحث عن نظرية أخرى بديلة بنظرية الكوانتم هو أن هذه النظرية لم تتفق مع تصوره للعالم ، فلم يكن مقتنعاً بالتفسير الذى يترك الأشياء للصدفة . وإذا كان هذا أمراً فلسفياً فلا يستطيع الفيلسوف حله دون حراية واسعة بالفيزياء ، لكن لا يمنعه ذلك من الخوض فيه . ولقد كان الانفصال بين الفلسفة والعلوم الطبيعية الذى شاع فى القرن التاسع عشر نتيجة للحركة الرومانسية التى رأت فى الفلسفة خلاصاً من المادية العلمية ، كما كان نتيجة أيضاً للزيادة الكبيرة فى المعرفة العلمية التى أدت إلى مزيد من التخصص العلمى . لكن يوجد الآن الكثير مما ينبغى تعلمه من العلوم ومالا يطمع فيه الفيلسوف أكثر من معرفة سطحية بعلوم فروع العلوم ، لكن لا يوجد سبب لتجاهله لكل العلوم .

٤١

وهناك عيب آخر أساسى للحجة التى نتجت عن مور وهو أن التمييز بين معرفة صدق قضية ما ومعرفة تحليلها ليس تمييزاً حاداً كما تتطلب حجته . فقد وضع مور فى دفاعه عن الموقف الإنسانى العام اعتراضاً أننا لا نستطيع إقامة صدق قضية ما مثل « هنايد » دون معرفة طريقة تحليلها . لكن إذا لم نعرف كيف نحلل قضية ما فكيف نعرف أى القضايا اكتشفنا صدقها ؟ والجواب المؤلف على هذا الاعتراض هو أنه يجب أن نميز بين معرفة تحليل قضية ما ومعرفة معناها . إن جملة مثل « هنايد » — كما استخدمها مور — لها معنى مألوف يفهمها أى إنسان يفهم الإنجليزية ( أو العربية ) ويمكن أن نأخذها بهذا المعنى لكى نحدد صدق القضية التى تعبر عنها هذه الجملة . ويأتى بعد ذلك تحليل هذه القضية . لكن إذا تألف التحليل من إعادة وصف الظروف التى تبرر لنا قبول القضية موضوع التحليل ، لا نستطيع استبعاد إمكان بيان أن الطريقة التى تؤول بها الجمل — إذا كان لدينا تبرير فى قبول القضايا التى تعبر عنها — ليست نفس الطريقة التى نفهم بها القضية فيها مألوفاً . ولذلك سيصبح وجود شئ مما دون أن يكون مدركاً موضوعاً فلسفياً كما سنرى فيما بعد . وقد لا يكون البرهان صحيحاً



على أنه لا يوجد شيء مستقلاً عن إدراكنا له لكن يجب أن نفحص هذا البرهان : وإلى أن يتم هذا الفحص لن نتأكد من أن المعنى الذى تعبر عنه جملة مثل « هنا يد » قضية صادقة هو نفس المعنى الذى نفهمه فى الحياة العادية ، لأن هذه الجملة بالفهم العادى لا تشير إلى شيء يمكن وجوده دون أن يكون مدركاً .

٤٢ يعتقد أغلب الفلاسفة الآن أنه يمكن للأشياء المادية أن توجد مستقلة عن أدراكنا لها ، لكن لا يتصورون جميعاً هذه الأشياء على نحو يتفق والموقف الإنسانى العام . ولذلك يقال - على أسس علمية - إن الأشياء كما هى فى ذاتها ليست لها نفس الخصائص التى يبدو لنا أنها حاصلة عليها حين ندركها إدراكاً حسياً ، وإذن فالقضية الصادقة التى تعبر عنها الجملة « هنا يد » - طبقاً لهذا الموقف - هو أن علة إحساساتى باللون والشكل ونحو ذلك هى مجموعة من الجزيئات التى لا لون لها . وطالما أن الموقف الإنسانى العام يصف الأشياء المادية باللون مثل اليد الذى أدركها فهو موقف خاطئ وسوف نرى فيما بعد أن أمامنا مشكلة صعبة ، وإلى أن نحسم النقطة السابقة فكل ما يمكننا أن نعترف به لمور هو أنه حين قال إن يديه موجودة قال شيئاً له الحق فى تقرير صدقه ، وأن هذا قليل القيمة حتى نحدد ما هذا الشيء . نعم إذا كان الشكاك على حق وإذا كان فى موقفهم ما يمكن مناقشته فلن تكون أكثر من القول إنه كان لمور بعض الإحساسات أو أنه حدثت بعض الإحساسات .

وقد كانت الطريقة التى اتبعها مور محاولة بيان أن لتصور ما تطبيقاً وذلك بالإشارة إلى أمثله الحسية ، ولذلك فالحجة التى لا تزال نناقشها سميت حجة الحالات النموذجية . فإذا كانت واقعة ما تعتبر نموذجاً لاستخدام تعبير ما فإن الاستخدام الصحيح لهذا التعبير كاف لإثبات وجود تلك الواقعة . وبهذه الطريقة لا يبقى لموقف الشك قيمة . لكن تسقط هذه الحجة - كما رأينا - لأن الاستخدام الصحيح لتعبير ما قد يؤدي إلى اختلافات فيما يمكن أن يشير إليه ، بل تسقط الحجة أيضاً

لأن التعبيرات في الاستخدام المألوف ترتبط بنظريات أصبحت غير مقبولة ولذلك مضى الوقت الذي كنا نستخدم فيه تعبيرات تشير إلى السحر وأنها كانت تتخذ معايير لتحديد ما إذا كان شخص ما ساحراً وكنا نجد ما يتفق وهذه المعايير ، ورغم ذلك لا نجعل هذا الاستخدام وتلك المعايير برهاناً على وجود السحرة وليس من السهل إعطاء أمثلة من الواقع لأن التصورات تختفي حين نرفضها ، وإن كنت أشك في أن تصور حرية الإرادة - الذي سوف نتحدث عنه فيما بعد - أحد تلك التصورات إذ لا شك أن لهذا التصور تطبيقاً بمعنى أننا كثيراً ما نستطيع التمييز بين الحالات التي يفعل فيها شخص ما شيئاً بإرادته، والحالات التي يقوم بها بأفعال لا إرادياً أو مضطراً إليها ورغم ذلك سوف نرى أن هنالك شكاً فيما إذا كان هذا التمييز يكفي لتبرير حكمنا عليه بالمسؤولية في الحالات الأولى وعلمها في الحالات الثانية . وإذا كانت فكرتنا المألوفة عن المسؤولية تتضمن تصور الإرادة كشيء يدفعني إلى أفعال فقد لا تقف هذه الفكرة أمام النقد .

وليس الاستخدام العام للكلمات ثابتاً محددًا لأنه يتغير تحت تأثير العلوم . وإن كان هذا التغير لا يبدو واضحاً بطريق مباشر . لا زلنا نتحدث عن حركة الشمس وشروقها من الشرق وغروبها من الغرب لكن معنى هذه العبارات لارجل المتعلم على الأقل ليس المعنى الذي كان قبل قبول نظرية كوبرنيك . وقد يكون التغير فلسفياً ، فلم يحدث أن رفض السحر رفضاً تجريبياً أي لا توجد تجربة حاسمة تقوض فكرة السحر ، وإنما حين تطورت العلوم الطبيعية زالت هذه الطريقة في تفسير الحوادث الغريبة ، لأنها لم تعد تتفق والصورة التي يعطينا العلم أياها .

يبين هذا المثل أن من الممكن تغيير موقفنا من تفسير الخبرة . لا نستطيع افتراض أن جهازنا من التصورات ليس محتاجاً إلى إصلاح جذري لكن نرجو قيود إن لم تكن في مدى تغيير هذه التصورات فعلى الأقل في نقطة

البدء بذلك الإصلاح . إذا أراد شخص إقناعنا أن لديه طريقة أفضل لوصف العالم يجب أن يجعلها مقبولة لنا ، ويعني هذا أنه مضطر إلى ربط ذلك الوصف بتصورات قائمة فينا من قبل . أضف إلى ذلك لن تقبل الحاجة إلى نسق مختلف من التصورات ما لم تقتنع أن نسقنا لم يعد يخدم أغراضنا ومن ثم يلزم نقده من جهة العلم والفلسفة معاً . ولا يعني هذا أن الفلسفة محصورة في تحليل التصورات وإنما يعني أن ذلك أفضل عمل تبدأ به الفلسفة .

---



# الفصل الثالث

## التحليل الفلسفي ( ١ ) التحليلات الصورية

٤٤ يجب أن تكون ممارسة التحليل نقطة البدء في الفلسفة على الأقل ، كما سبق القول ولذلك فإننا في حاجة إلى شرح مفصل لهذه الممارسة . ويشمل التحليل في الواقع عدداً من المناشط يختلف بعضها عن بعض في مناهاجها أو أهدافها أو كليهما . وسوف أميز بين هذه المناشط دون أن أعني أن ذلك هو التصنيف الوحيد . وقد يتلمج بعض هذه المناشط في بعض . ويصبح من قبيل الاستحسان الشخصي أن نضع خطاً فاصلاً بينها .

وأول نموذج هو ما جعل رامزي يقول « اننا في الفلسفة نتناول القضايا التي نقيمها في العلوم وفي حياتنا العادية ، ونحاول تنظيمها في نسق منطقي تتدرج فيه حدود أولية وتعريفات الخ . فالفلسفة في أساسها نسق من التعريفات أو مجرد وصف للطريقة التي نحصل بها على تعريفات » (١) والواقع أنه لم يتم شيء حتى الآن بشأن تناول مختلف العلوم على أنها أنساق منطقية ، ومن أسباب ذلك أن من النادر أن نجد شخصاً يتحقق فيه الجمع بين المعرفة العلمية والمهارة المنطقية ، وسبب آخر هو وصول عدد قليل من النظريات العلمية إلى درجة صياغتها في نسق ، بل ليس واضحاً تماماً أن ما نكسبه من وضوح يستحق الجهد المبذول في ذلك العمل .

أما ما بذلت فيه المحاولات الكثيرة فهو التعريف الصوري للتصورات الجزئية التي تلعب دوراً هاماً في العلم أو في حديث الحياة اليومية . نحلل محدداً ما أحياناً — لا يستخلم في الحياة العادية بمعنى واحد محدد — إلى حدود أخرى بمعان مختلفة وقد حاولت المناهج الصورية تحديد كل منها تحديداً

دقيقاً ، وهذا ما حدث في خيالة تصور الاحتمال . قد يكون الاستخدام  
المألوف لـ *مثل* هذه الكلمة واسعاً جداً للدرجة أن هذه التعريفات  
لا تحيط به تماماً من كل جوانبه ، لكن لم يكن الغرض من ذلك وصفاً  
دقيقاً للاستخدام العادي بقدر ما هو توضيح وتحديد التصورات تحديداً  
٤٥ يزيد من فائدتها للعلوم . ولعل تعريف أينشتين للزمان مثل طيب على ذلك ،  
بحيث نقول إنه ألقى الضوء على ما غمض علينا في استخدامنا المألوف ،  
وقد يكون الأقرب إلى الصواب أن نقول إن أينشتين بين في نظرية النسبية  
أن التصور المألوف للزمان ناقص وأنه دقق النظر فيه . وقد يقال نفس  
الشيء على تعريف هيوم للعلية ، على الرغم من أننا سنقول من بعد ان اهتمامنا  
لن يكون في تعريف هيوم الذي لا نقبله بالطريقة التي قدمها وإنما في الحجج  
التي أدت إلى ذلك التعريف . ويعتبر تعريف الصدق مثلاً آخر على هذا النموذج  
من التحليل .

ولقد أهتمت فلسفة العلوم — التي قصدت تحديده وتوضيح تصورات  
مثل الاحتمال — بتركيب النظرية العلمية بل زاد اهتمامها بالبراهين العلمية  
أضف إلى ذلك أن دراسة البراهين العلمية لم تكن مجرد وصف وإنما نقد  
أيضاً . وقد نشأت أسئلة عن أسباب تفضيل نظرية على أخرى حين يبدو  
أنها تتساوى في اتفاقها مع التجارب ، أو ما هي الاعتبارات التي تجعلنا نقرر  
أو نرفض أو نعدل نظرية ما لم تحققها تجربة بعد . وهناك أيضاً مشكلة وضع  
الشروط التي تدعّم قضايا الملاحظة بفضلها فرضاً معيناً ، بل ووضع درجات  
مختلفة من التدعيم . ويرتبط كل ذلك بالمشكلة الأعم وهي مشكلة الاستقرار  
حين نتساءل عن صحة أي استدلال غير استنباطي . وقد يتضمن تناول  
هذه الأسئلة اهتمامنا الشديد بالتعريفات الصورية مثل ما بذل من محاولات  
لتطوير نظرية صورية عن تدعيم النظريات : وإذا وضعت هذه الدراسات

في مقولة مستقلة فذلك لأنها ليست محسوسة في توضيح البحث العلمي وإنما تتناول أيضاً أسئلة عن تبريره .

### (ب) النحو المنطقي

وثنائي نماذج التحليل تلك الأبحاث التي نجمعها معا تحت عنوان النحو المنطقي ، والغرض منه هو شرح التميزات المتعلقة بتركيب اللغة . وهنا لا يكون أغلب اهتمام الفلاسفة مجرد توضيح هذه التميزات وإنما تفسيرها ، أى كيف تؤثر فينا من خلال طبيعة الخبرة أو من خلال مستلزمات الترصيد الناجح . فمثلاً هناك تمييز مألوف بين الحدود الشخصية مثل أسماء الأعلام التي تستخدم في الإشارة إلى أشياء جزئية والحدود العامة التي تستخدم أساساً لإسناد صفات إلى الأشياء التي تشير إليها الحدود الشخصية . لكن يوجد من الفلاسفة من يقول إنه مادامت تتميز الأشياء في إطار صفاتها فلسفياً بحاجة إلى الحدود الشخصية والعامة ، كما أنه لا حاجة بنا إلى كلمات الإشارة أو الوصف بالإشارة . ومادامت رموز الإشارة تنطوي على زمن الأفعال فإن أولئك الذين يرون استغناء عن هذه الرموز مضطرون إلى القول إن ما يقده زمن الفعل تقده العلاقات الزمنية ، ومضطرون أيضاً إلى تقرير أننا نقول كل ما نريد قوله دون استخدام أى كلمات يعتمد معناها على سياق قولها .

وإذا كانت الكلمات رموزاً فهي قبل كل شيء أصوات أو حروف مكتوبة ، ولذا فنحن في حاجة إلى نظرية تشرح كيف تتألف الرموز من تلك الأصوات والحروف ، يتحدث الفلاسفة عن الجمل الخبرية حيث تعبر عن قضايا ، لكن ما القضايا ؟ هل تصورنا كائنات مجردة توجد مستقلة عن الجمل التي تعبر عنها ؟ وإذا تركنا هذا السؤال جانباً ، فإننا نلاحظ أن القضايا يتميز بعضها عن بعض من عدة وجوه ، فمثلاً قد تكون بسيطة أو مركبة ، وبعض القضايا المركبة دالات صدق بمعنى أن قيمة صدقها - أم صدقها أو كذبها - تحددتها قيمة صدق عناصرها . ومن الواضح أن قيمة



صدق القضية المركبة « ق و ل » أو المركبة « ق أول » تعتمد على قيمة  
صدق « ق » و « ل » . ومن جهة أخرى يبدو أن كثيراً من القضايا  
الشرطية المتصلة ليست دالات صدق . فمثلاً لا يبدو أن صحة القضية  
« لو كنت ضغطت على عود الثقاب لا اشتعل » تتأثر إذا كذب مقدمها ،  
لكن سوف نجد مشكلة صعبة وهي كيف تصبح هذه القضايا .

ويقال إن العبارة التي تحتوي على كلمة في حالة الرفع عبارة ما صدقية  
حين نستبدل بهذه الكلمة كلمة أخرى تشير إلى نفس الشيء ونصل  
إلى قضية لها نفس قيمة صدق القضية الأولى . فمثلاً تعبر الجملتان الآتيتان  
عن قضايا صادقة : « مات نابليون في سانت هيلينا » و « المنتصر في أوسترلitz  
مات في سانت هيلينا » . ونجد نفس هذه الشروط متحققة في الرموز  
الحملية التي تصدق على شيء واحد . وإذن ففي الجملة « هذا مثلث متساوي  
الأضلاع » يمكن إحلال كلمة « متساوي الأضلاع » بكلمة « متساوي  
الزوايا » دون تغيير في قيمة الصدق : وسوف تدل الصيغة « من الصدق  
أن نقول ق » على قضية صادقة حين نستبدل بالرمز « ق » أي جملة تعبر عن  
قضية صادقة ، وتدل على قضية كاذبة حين نستبدل بالرمز « ق » أي جملة  
تعبر عن قضية كاذبة . وتوجد على أي حال عبارات لا تخضع لهذه الشروط  
ويقال بالتالي إنها قضايا مفهومية ومن بين أنواع هذه القضايا تلك التي  
تذكر المعرفة والاعتقاد والاتجاهات المشابهة الأخرى . ففي الجملة « أنى أعرف  
أن نابليون مات في سانت هيلينا » أو « أعرف أن هذا مثلث متساوي الأضلاع »  
نجد أن قيمة صدق القضايا يتغير إذا قمنا بأي استبدال كما فعلنا  
في الأمثلة السابقة ، لأنى أعرف أن نابليون مات في سانت هيلينا وأن المثلث  
الذي أشير إليه متساوي الأضلاع ، لكنى لا أعرف أن نابليون هو الذى انتصر  
في أوسترلitz أو أن المثلث المتساوي الأضلاع متساوي الزوايا . وبالمثل  
إذا قلت « أنا أعتقد القضية ق » وإذا استبدلت بالقضية ق قضية أخرى  
لا أصل إلى قضية صادقة أو كاذبة ، مادمت لا أعتقد بكل القضايا الصادقة  
ومن الممكن ألا تصدق بعض القضايا التي أعتقدها . ولقد تجاهل بعض المناطق

ذلك النوع من القضايا لأنها تؤدي إلى تعقيد في عملية الاستدلال ، وقد بذلت محاولات لأفتراح الاستثناء عنها . ومن الممكن أن تنجح هذه المحاولات إذا استطعنا أن نحول هذه الجملة إلى جمل تطابق شروط القضايا الما صدقية ، لكن لا يزال هذا النجاح مريضاً مناقشة .

وهناك قضايا مفهومية هامة تتألف من تلك التي تتعلق بالجهة بمعنى أنها لا تصوغ فقط قضايا صادقة أو كاذبة وإنما تصوغ أيضاً قضايا ممكنة أو ضرورية أو مستحيلة . والسبب الذي يجعل هذه القضايا مفهومية هو أننا نعتبر بعض القضايا الصادقة - وليس كلها - قضايا ضرورية وأن بعض القضايا الكاذبة مستحيلة ، ولذلك ففي الجملة « من الصدق بالضرورة أن يكون الإخسوة ذكوراً » ، نجد أننا إذا استبدلنا بالجملة « الإخسوة ذكور » جملة أخرى صادقة لكنها ليست ضرورية فإنها لا تعود تحتفظ بقيمة صدقها . وينطبق هذا أيضاً إذا استبدلنا حدوداً من نمط بحدود من نمط آخر . ويقسم الأستاذ كواين مثلاً مشهوراً وهو « من الضروري أن يكون ٩ أكبر من ٤ » فإذا استبدلنا مكان العدد ٩ عبارة « عدد الكواكب » في تلك الجملة أصبحت القضية كاذبة ولو أننا نظن أنها قضية صادقة لأن عدد الكواكب تسعة حقاً (١) . أقول « ما نظن أنها قضية صادقة » لأن المنطقة من أمثال كواين الذين أرادوا التخلص من التعبيرات المفهومية تشككوا في فكرة الضرورة وقالوا إنه لم يتضح فائدتها توضيحاً كافياً . وقد امتد هذا الشك إلى التمييز بين القضايا التحليلية والتركيبية ، ذلك التمييز الذي يقال أحياناً إنه مرتبط بالتمييز بين الضروري والحادث . وقيل أيضاً إن فكرة المعنى ليست واضحة تماماً لنا لتكون تبريراً لقبول النظرة إلى القضايا التحليلية على أنها صادقة بفضل معاني الكلمات التي تعبر عنها . كيفما كان الأمر لازالت أمامنا مشكلة توضيح الضرورة .

هناك فلاسفة يقبلون التمييز بين القضايا الضرورية والحادثة ، كما يقبلون

---

(١) أنظر كواين : « الكلمة والشيء » ص ١٩٥ - ٢٠٠ .

التمييز بين القضايا التحليلية والتركيبية ، لكنهم لا يرون التمييزين مترابطين . يعتقد البعض — تابعين لكانت — أنه لا يمكن أن تكون قضايا الرياضيات البحتة تحليلية بالمعنى المقبول للتحليلية ، رغم أنها قضايا ضرورية ، ويعتقد البعض الآخر أن القوانين العلمية تعبر عما يسمونه ضرورة طبيعية ، وبذلك يميزون بين تعميمات القانون وتعميمات الوقائع ، وقد يبعد عنا هذا التمييز الأنخير مشكلة حرجية لو كان تصور الضرورة الطبيعية مقبولا لكنني سوف أدعو فيما بعد إلى أنه تصور غير مقبول ، ولذلك يجب أن نبحث عن طريقة أخرى لوصف تعميمات القانون . وحيث أن أحد السمات المميزة لهذه التعميمات هو أن تتضمن القضايا الشرطية التي لا يتحقق مقلدها فيمكن أن تلتقي هذه المشكلة بمشكلة صحة القضايا التي لا تكون دالات صدق .

٤٩ سوف أحاول تناول أغلب هذه الأسئلة فيما بعد . وكل ما أريد قوله الآن — قبل الانتقال إلى القسم الرابع من أبحاثنا في التحليل — هو أنني حين أعطيت للبحث الحالي عنوان النحو المنطقي لم أقصد القول أنه مجرد أبحاث لفظية بمعنى أنه يمكن أن تكون تافهة ، ذلك لأن مناقشة هذا البحث — فضلا عن اهتمامنا العميق به — يلبي ضروءاً على لغتنا وأيضاً على هيكل العالم الذي تصفه هذه اللغة . ولا يوجد أى تمييز بين بحث في تركيب اللغة وبحث في تركيب العالم ما دام لا يكون لنفسى فكرة وجود العالم من معنى إلا في إطار نسق من تصورات تعبر عنها باللغة . ولا يعنى هذا أننا نقول إن العالم لا يوجد مستقلاً عن حديثنا عنه ، أو أن نقول إن نسقنا أفضل من آخر . يمكننا الاستعانة بأنساق مختلفة تطابق أحكامنا عن الخبرة وتؤدي بنا ملاحظاتنا إلى الاعتقاد بأن للعالم وجوده في الماضي والحاضر وربما يستمر وجوده في المستقبل دون أن يوجد شخص يدركه : حتى مع هذا الاعتقاد فإن خبرتنا تفصلها اللغة ، والعالم الذي نحكم بوجوده مستقلاً عن وجودنا ألفتة مناهجنا في وصفه . لا نستطيع عزل أنفسنا عن كل وجهات النظر ، فإذا رفضنا وجهة نظر فيجب أن



نتبنى نظره أخرى . إنها لفكرة متناقضة أن نعزل العالم عن تصوراتنا لأننا سوف نترك إذن بعالم ليس لنا تصور عنه .

### (ج) تحليلات الاستخدام المألوف

لقد كان اهتمامنا فيما سبق محصوراً في استخدام اللغة لمحاولة تقرير وقائع أو صياغة نظريات لشرح تلك الوقائع . وهذا هو الاستخدام الذي يهتم به الفلاسفة ، على الأقل إذا تركنا مجال الفلسفة الأخلاقية ، لكنه ليس الاستخدام الأساسي الوحيد الذي يستحق التحليل . وعلى الرغم من قيام عدة محاولات لتطوير منطق جمل الأمر فلم تكن هذه التحليلات صورية بحتة . وقد أعطيت أمثلة على مختلف نماذج ما يسمى « فعل الكلام » ( أو الكلام كعملية عقلية ) وزاد الاهتمام بالوظائف المختلفة التي يحققها . إن من أدخل عبارة « فعل الكلام » هو أوستن في الخمسينات وكان الاهتمام بما تدل عليه العبارة مميزاً لما يسمى مدرسة « فلسفة اللغة العادية » التي قادها أوستن . وكانت اللغة الإنجليزية هي اللغة الطبيعية التي درسها هؤلاء الفلاسفة ، وكان ما سموه الاستخدام المألوف هو استخدام المثقفين من الإنجليز . وقد جعل هذا عملهم ضيقاً وإن كان لبعض أبحاثهم تطبيق عام . ولذلك كان أحد مواقف أوستن أن ميز ما سماه قضايا الإنجاز ، ولا تعنى هذه القضايا تقرير أعمال أو مناشط بقدر ما تعنى توضيحها . ومن أمثلة ذلك ما يقوله قاض لمجرم « سوف تدخل السجن لسته أشهر » لا تدل هذه الجملة على تنبؤ وإنما قول تكون نتيجته أن يذهب المجرم إلى السجن . حين أقول « أنا أعد » في ظروف مناسبة فإنني لا أعطي تقريراً بأنني أقوم بوعده وإنما أعني أنني قادر على إنجازه . قد يقال إن هذه الجملة لا تقرر شيئاً على الإطلاق على أساس أن نطقي بها ينطوي على وفاء بالوعد ولا ينطوي على صدق أو كذب ، لكنني لا أجده بأساً لماذا لا تحقق الجملة كلتا الوظيفتين ، أي إعطاء وعد وتقرير عن الوفاء به . ومما يدل على أن جملة ما قد لا تعبر عن إنجاز دائماً أننا نأتي بجملة مثل « أنا أعرف أن

كذا هو كيت « بحيث أن استخدام « أعرف » يؤكد صدق ما يتبعها بمعنى أن « أنا أعتقد » لا تؤكد ذلك . لكن حين أقول ذلك أقرر واقعة عن نفسي . ليست القضية « أنا أعرف القضية ق » عالة على « القضية ق » بحيث إن للقضيتين قيم صدق مختلفة ، ويحدث ذلك حين تكون « ق » صادقة لكن لا أدعى معرفتها .

لقد أحدثت حركة فلسفة اللغة العادية — في الفترة القصيرة التي عاشتها بأي درجة من درجات القوة — حساسة أكثر حرارة مما يبدو لنا الآن أنها تستحقها . فيمكن أن يقال دفاعاً عنها أنه لا توجد طريقة للبحث في التصورات إلا حين تتضمنها لغة ما : إذا أراد شخص ما البحث في لغة ما فيحسن أن يفهمها فيها دقيقاً ، واللغة التي يفهمها أفضل من غيرها هي لغته . ومن جهة أخرى ليست لكل التمييزات اللغوية قيمة فلسفية ، وإذا كان لدى الفلاسفة المتحمسين لهذه الحركة نقطة ضعف فهي انتباههم المسرف إلى فوارق دقيقة وفزلكات في استخدام الإنجليزية مما يكون له أي أثر على مشكلات الفيلسوف . وقد مالوا — تحت تأثير مور ولو أنهم كانوا أقل منه حرية في تصور التحليل — إلى افتراض صحة المعتقدات الراضية و الموقف العام للرجل العادي والثقة المسرفة بها ، ونتج عن ذلك خطأهم بانصرافهم عن مشكلات مثل نظرية المعرفة حيث نضع هذه الافتراضات موضع الشك . حتى لو لم يهتم شخص ما بتبرير الموقف العام للرجل العادي عن العالم وإنما يحلل مواقف الإدراك الحسي فقط بمعنى البحث عن دليل علمي فإن مناقشة الاستخدام العادي لكلمات مثل يرى ويسمع لن تؤدي إلى إضافة شيء جديد .

ومثل طيب على حسنات وقصور المنهج اللغوي ما نجده في بحث لأوستن عنوانه « التماس للاعتذار » (١) ، تتناول بعض الأسس المختلفة التي يمكننا

أن ندعى بفضيلها أن ليست لنا مسئولية عن الأفعال التي نلام عليها ، وقد عرض أوستن بمهارة الاختلافات الدقيقة التي قد توجد بين فعل أشياء دون قصد و عن سهو و لا إرادياً أو بطريق الخطأ ، ووضح أوستن هذه الحالات بأمثلة ناجحة . ولذلك نرى أن الثنائية النموذجية بين الأفعال الإرادية واللاإرادية لا تكرر أساساً لما في الاستخدام الصحيح للإنجليزية من تشابك وتعقيد ، وتعقيد الوقائع . وحيث لا يتميز استخدام تعبير ما فقط بالأمثلة التي تطابقه تطابقاً ناجحاً دائماً أيضاً بتلك الأمثلة التي لا يطابقها هذا الاستخدام ، وحيث إن المسئولية تفرض قدرتنا على الفعل الحر . فإننا نكون قد وضعنا مشكلة حرية الإرادة . ورغم ذلك نحس أننا لم نمس صلب هذه المشكلة . ولقد تحسّر الفلاسفة في مشكلة حرية الإرادة لأنه بدا لهم — صواباً أو خطأ — أن تلك تعارضاً منطقيّاً بين الافتراض المألوف بأن الناس يقومون بأفعال حرة أحياناً ، والافتراض المقبول بأن كل أفعالنا تحددها علل : ولم يقدم بحث أوستن الدقيق شيئاً لرفع هذا التعارض . إن ما يمكن أن نكسبه من مواقف أوستن هو مساعدته لنا في إعادة صياغة تصورنا للمسئولية إذا قررنا أننا في حاجة إلى توفيق بين المسئولية وفرض الجسرية

#### د - النظر في الوقائع

هناك علاقة بين نظرة مدرسة أوستن ونظرة فتجنشتين في كتبة المتأخرة . لقد شاعت النظرة بأن معنى كلمة ما في عدد كبير من الحالات هو استخدامهما في اللغة بفضل فتجنشتين (١) ، ولقد كرس صفحات كثيرة من كتابه الأبحاث الفلسفية وغيره لوصف ما يسميه « لعبة اللغة » ، وقصد بهذه الأمثلة توضيح مختلف الأغراض التي تؤديها اللغة . نجد في فتجنشتين المتأخر أيضاً تقديراً ضمنيّاً للموقف الإنساني العام كما يبدو من قوله كل جملة في لغتنا صحيحة كما هي دون تصحيح أو تعديل (٢) ، بل يذهب من الناحية

(١) فتجنشتين : « الأبحاث الفلسفية » فقرة ٤٣ ص ٢٠ .

(٢) نفس المرجع فقرة ٩٨ ص ٤٥ .



النظرية على الأقل إلى أكثر مما ذهب إليه التحليليون في الاستخدام اللغوي في تضيق مجال التحليل الفلسفي . وفي ذلك يقول قد لا تتدخل الفلسفة في الاستخدام الفعلي للغة : إنها في نهاية المطاف تصفها لأنها لا تستطيع إعطاء أى أساس للغة وإنما تترك كل شيء كما كان (١) . ويتفق هذا مع النظرية القائلة بأنه ليس من وظيفة الفلسفة أن تقيم نظريات ، حتى عن اللغة ، ولو أن هذه النظرية تهدف إلى القول بأنه لا يجب علينا أن نفسد نظرتنا إلى الوقائع بنظريات مسبقة ، أكثر مما تهدف إلى إنكار وجود نظرية تطابق تلك الوقائع . ولم توجه أمثلة فتجنشتين الاهتمام إلى ذلك المفهوم للنظرية ما لم توجه إلى تطبيق أكثر عمومية .

إن ما يختلف فيه فتجنشتين اختلافاً أساسياً عن التحليليين في الاستخدام العادي هو عدم إهتمامه بالاستخدام في ذاته ، وحين يصف هذا الاستخدام يضعه في إطار نظرية تدعو إلى إزالة المشكلات الفلسفية التي رأى أنها مصدر اضطرابنا الفكري . وفي ذلك يقول « تتخذ المشكلة الفلسفية الصورة الآتية أنا لا أعرف كيف أتناولها » (٢) . ولا يعرف الفيلسوف كيف يتناول مشكلته لأنه وقع في متاهة من صنعه . والغرض من التحليل الفلسفي هو مساعدته على إدراك ضلاله في الطريق . وحين يطرد عن نفسه ذلك الاضطراب سوف يدرك أن مشكلته وهم . أو يمكن أن نحقق ذلك في بعض الحالات بالإشارة إلى أخطائه أو إعطائه أمثلة تشير إلى وجود الأشياء كما هي في الواقع : إن مثل الميتافيزيقي كمثال المصاب بمرض عقلي يساعد نفسه على الشفاء . وقد لخص فتجنشتين هذا الموقف في فقرة مشهورة في الأبحاث حين قال « لن نتقدم بأى نظرية » ثم يقول « يمكن التسليم بمواقفنا دون إستدراك يجب أن نمتنع عن كل تفسير ونكتفى فقط بالوصف . نجد هذا الوصف هدفه في المشكلات الفلسفية . ليست هذه المشكلات بطبيعة الحال مشكلات

٥٣

(١) فقرة ١٢٤ ص ٤٩ .

(٢) فقرة ١٢٣ ص ٤٩ .

تجريبية ، ولذلك تحل بالنظر إلى وظائف لغتنا وذلك بإدراك هذه الوظائف رغم ميلنا إلى إساءة فهمها . ولا تحل هذه المشكلات بإعطاء معلومات جديدة وإنما بترتيب ما سبق لنا معرفته . (١)

لا ينجذب عقلنا حين نستخدم لغتنا للحديث عن العالم بالطريق الواضح الذى كثيراً ما نقوم به ، وإنما حين نبدأ النظر فى الطريقة التى نستخدم بها اللغة . ونقع فى أخطاء مثل افتراض أن كل الكلمات بمثابة أسماء ، أو أن مختلف الأشياء التى تدل عليها كلمة واحدة يجب أن يكون لها صفة واحدة مشتركة ، على حين أنه قد لا يوجد ما يسميه فتجنشتين « مشابهة أسرية » بين تلك الأشياء ، مثل الحديث عن مختلف أنواع اللعب ، أو مثلاً يقال إن كلمات مثل « فهم » ، « اعتقاد » ، « توقع » ونحوها يجب أن تشير إلى عمليات داخلية ( عمليات عقلية ) . لا ينكر فتجنشتين وجود العمليات الداخلية ، كما يبدو أنه لا يريد أن يسوياً بالحوادث الفيزيائية ، وإنما تقول إحدى نظرياته الأساسية أن العملية الداخلية فى حاجة إلى معايير خارجية . فلكى نكتشف أن شخصاً ما يفهم ما أقول ، فلوست محتاجاً إلى القيام بالخطوة المستحيلة وهى الدخول إلى حالته العقلية ، وإنما يكفى أن يستجيب لكلماتى بطريقة مناسبة . وحين أنظر إلى ما يحدث لى حين أفهم شيئاً أسمعه أو أقرؤه فأنا لا أميز وجود أى حادثة عقلية بوضوح قد أحس أحياناً بإحساس يساعدننى على تأليف ما يسمى لمعة الذهن . لكن ليس هذا الإحساس بضرورى ولا كاف كأساس لفهمى أى شىء - ليس كافياً لأن وجود هذه اللمعة الفكرية لا يضمن أنى لم أسىء الفهم وليس ضرورياً لأنى أفهم الأشياء فى العادة فهى دقيقاً دون أن يكون لدى هذا الأحساس ، قد نميل إلى افتراض وجوب وجود حادثة عقلية لكى نقيم الاختلاف بين رؤية الكلمات فى لغة غير مألوفة كعلامات على ورقة وبين رؤية الكلمات لنعطىها معنى ، لكن ما لم ندركه -- إلى أن ننظر نظرة فاحصة إلى

٥٤ الوقائع — هو أن الاختلاف قد لا يقوم في شيء سوى استعداد للاستجابة للكلمات بطرق مختلفة .

حتى في الحالات التي يبدو أنها تشير إلى عمليات داخلية — مثلاً حين نتحدث عن إحساساتنا — فمن الخطأ في نظر فتيجنشتين أن نتصور هذه العمليات مستقلة استقلالاً منطقياً عن تعبيراتها الخارجية . والسبب الذي من أجله يعلن فتيجنشتين هذه النظرية هو أننا نتعلم استخدام الكلمات — التي نفسرهما على أنها تدل على خبرات خاصة — في مواقف يمكننا توضيحها على أنها خبرات عامة ، وإن معاني هذه الكلمات تحددها الطريقة التي نتعلم بها استخدام تلك الكلمات . ولذلك فالمشكلة الفلسفية عن وجود طريقة نعبر بها ما يبدو أنها فجوة منطقية بين السلوك الملاحظ لشخص ما والخبرات التي يعبر عنها في ذاته نفترض حلها بمحاولة إدراك عدم وجود هذه الفجوة . لكن يبدو لي الآن أن المنهج قد تغير إذ إننا لم نعد نطلب النظر إلى الوقائع فقط وإنما نحاول إقامة نظرية في المعنى ليست واضحة بذاتها . فإذا كنت تعلمت استخدام كلمة « ألم » في مواقف يكشف عنها شخص ما في علامات تدل على ألم ، فلا يلزم بوضوح أنني إذا تعلمت الرضى بهذا الإحساس مرة فإني لا أستطيع أن أميزه من تلك العلامات الخارجية وأشير إليها مستقلة عن الإحساس ويبدو لي أن هذا هو ما أفعله فعلاً وسوف أعود إن هذه النظرية فيما بعد حين أقساءل عن تبرير لإسناد خبرات إلى الناس الآخرين ، لكن ما أريد قوله الآن هو أن ذلك هو نوع المشكلة التي لا تحلها قراءة فتيجنشتين .

إن منهج النظر إلى ما يحدث لتصور ما حتى يجد تطبيقاً هو سمة أساسية لما قد يسمى التحليل المألوف في مقابل التحليل المنطقي . هذا التحليل المألوف بمعنى أنه يستغنى عن الرمزية المنطقية وأنه لا يؤدي إلى تعريفات ، ويعتبر هذا التحليل إعادة وصف للوقائع ليزيد توضيحاً وظيفية التصورات التي تمثلها هذه الوقائع . ولذلك فديميل الفيلسوف المهتم بالعلاقة بين المعرفة والاعتقاد



إلى افتراض أن المعرفة حسالة عقلية تختلف اختلافاً أساسياً عن مجرد الاعتقاد،  
أو أن المعرفة متميزة من الاعتقاد في أنها تتوجه إلى موضوع مختلف ويبدو  
أن أفلاطون قد نادى بهذين الموقفين معاً . والآن إذا نظرنا إلى ما يحدث  
فعلاً حين يقال عن شخص ما أنه يعرف — أو أنه يعتقد فقط — بأن شيئاً ما  
يوصف بكذا ، فإننا لا نجد أى اختلاف في حالاته العقلية . قد يكون مقتنعاً  
تماماً بما يعتقد مثلاً هو مقتنع بما يعرفه ، وإن ما يحق اعتقاده عن أن يصير  
معرفة هو تلك الظروف التي تجعل اعتقاده باطلاً . ما يوصف بالمعرفة  
فقط هو الصادق بمعنى ما يمكن صياغته في قضايا ، لكن ذلك أمر يتعلق  
بالنحو وليس بعلم النفس . لا نقول إن المعرفة حالة عقلية لا تقبل الخطأ وإنما  
نقول أننا نستخدم الكلمة « يعرف » بحيث حين نقول إننا عرفنا أن شيئاً  
هو كذا كأننا نتضمن أن هذه القضية صادقة . ولا يلزم عن ذلك أن  
تختلف المعرفة والاعتقاد في موضوعاتهما مادام يحدث عادة أن عدة أشخاص  
يأخذون قضية ما على أنها صادقة ، ويعتقد بها أشخاص آخرون ممن لا  
يقدرون أهمية الصدق . والسبب في ذلك هو أن من أسس التمييز بين  
المعرفة والاعتقاد أنه لا يقال عن شخص ما إنه يعرف صدق قضية ما ما لم  
يكن لديه أسس لقبولها ، بينما يكفي للاعتقاد مجرد قبولها . وقد لا يورط  
الإنسان العاقل نفسه في الاعتقاد بأى قضية ما لم يظن أن لديه أساساً مقبولاً  
للحكم عليها بالصدق ، لكن قد لا تكون هذه الأسس التي نظن أنها تبرر  
الاعتقاد قوية بنفس الدرجة التي نلتزم بها في أسس معرفتنا لها . من الصعب  
أن نجد كيف نضع حداً فاصلاً بين المعرفة والاعتقاد وأين نضعه ، ومن أسباب  
ذلك أن التمييز بينهما ليس حاسماً في حديثنا العادي . من المؤلف أننا نستطيع  
حسم النقطة في بعض الحالات ، ولو أنه يوجد خلاف في الرأي حتى في  
هذا . لكن نشك في إمكان وضع قاعدة لهذا الحسم . ولعل ذلك يكون  
أساساً لتهديب استخدامنا اللغوي لولا أن معيار التمييز بين المعرفة والاعتقاد  
أمر قليل الأهمية فلسفياً بالقياس إلى مشكلة أعم هي كيف نبرر قبولنا لمختلف  
أنواع القضايا . يهمننا في الواقع توضيح معايير الاعتقاد المقبول أكثر من  
مجرد وضع مصطلح آخر .

٥٦ إن الغرض من هذا النوع من التحليل المؤلف ( في مقابل التحليل  
الصورى البحث ) في أغلب الأحيان هو بيان أن الدور الذى قد نطن أنه  
أساسى لتطبيق تصور ما إما أنه يمكن الاستغناء عنه أو أنه لا وجود له .  
لقد وضع لنا فتجنشتين هذا الغرض لكننا نجده أيضاً في كتابات جلبرت  
رايل . إن الموضوع الرئيسى في كتابه « تصور العقل » هو رفض موقف  
الثنائية بين العقل والبدن ، وقد أبرز هذه الثنائية على أنها أسطورة العفريت  
في الآلة ، وقد حاول مثلاً بيان أن فعل الإرادة أسطورة ، وقد دافع عن  
ذلك بتوجيه الانتباه إلى أن العمليات العقلية لا وجود لها — تلك التى تدل عليها  
كلمة « إرادة » . وليس المقصود أن الناس لا يتروون في أفعالهم أو أنهم لا  
يتخذون قرارات ليسلكوا وفقاً لها ، وإنما المقصود أنهم يسلكون . إن  
ما يرفضه رايل هو أن القرارات تترجم إلى أفعال عن طريق وسيط في العقل .  
وبنفس الطريقة هاجم فتجنشتين النظرية السائدة وهى أننا ندرك الأشياء  
بمقارنتها بالصور العقلية . لم ينكر حدوث الصور العقلية أو أنها تلعب أحياناً  
دوراً في عملية الإدراك ، فحين أذهب إلى محل أبحث فيه عن قطعة قماش  
وأفشل في اختيار القطعة المناسبة فقد استدعى صورة عقلية ( في الخيال )  
للمودج الذى أريده ليساعدنى على اختيار القطعة المطلوبة . لكن يدلنا الواقع  
على أن الحالات التى تتدخل فيها الصور العقلية هى نفس الحالات التى  
لا يتضح فيها الإدراك ببساطة . يكن الإدراك واضحاً سهلاً بطريقة مباشرة  
دون توسط شىء . ويقىمون البرهان على الاستغناء عن تلك الصور العقلية  
على أنها لا تحدث في أغلب الأحيان .

ويدعم الالتجاء إلى الوقائع في تلك الأمثلة السابقة حجة كثيراً ما نجدها في  
الفلسفة : إذا افترضنا أن الكائنات ( وهى هنا العمليات العقلية ) — أو الكائنات  
المفروضة — تلعب الدور الذى نطن أنها تؤديه فقد تقع في التسلسل اللامتناهى  
النقطة الأساسيه في حالة العمليات العقلية . هى أنه إذا استخدمت الصورة  
الذهنية للتعرف على شىء ما يجب أن نتعرف أولاً على هذه الصورة . فمثلاً

إذا تخيلت صورة للقلم الذى أكتب به الآن فيجب على أن أعرف أن الصورة صورة القلم وإلا لا تحقق المراد منها ، لكن إذا كان لا يوجد شيء مما يمكن التعرف عليه إلا بمقارنته بصورة ذهنية فيجب أن أقارن الصورة بأخرى لكي أكتشف أنها كانت صورة القلم وهكذا إلى ما لا نهاية . ولكي نتجنب هذا التسلسل يجب أن نسمح بالتعرف المباشر على بعض الأشياء وبحيث لا يسبب لدينا سبب لنحصر أنفسنا في صور ذهنية ، فإذا أمكن التعرف المباشر على صورة ما ، فيمكن التعرف المباشر على الشيء الذى تمثله تلك الصورة .  
وبالمثل يقول راييل إذا كانت الأفعال التى ندعى أننا مسئولون عنها هى تلك التى تصدر عن إرادات ، إذن فما دعى مسئوليتنا عن هذه الإرادات المفترضة فيجب أن تكون هذه صدرت عن إرادات أخرى وهكذا إلى غير نهاية (١) ، يبدو أن الحجة في هذه الحالة أقل إقناعاً ، لأن أولئك الذين يعتقدون في وجود الإرادة قد يجيبون بقولهم إن الخطأ هنا لا يقوم في تصور الإرادة وإنما في تصور المسئولية . ويستخدم راييل حجة مماثلة حين يحاول إثبات أن العمليات الداخلية تحدث كأشياء مصاحبة للحديث العاقل أو السلوك العاقل . وهنا يوجه الاهتمام إلى أنه حين يتلو شخص ما في نفسه ما سوف يلقيه أو حين يخطط في صمت لسلوك معين قبل أدائه فإنه لا يعثر في أغلب الأحيان على تلك العمليات . يتألف النشاط العقلي من طريقنا في الحديث أو السلوك وليس في حضور أفكار مصاحبة ، وكذلك يستمر راييل فيقول — تأكيداً لهذا الموقف — إن إدخال هذه الأفكار لا يفسر الحديث أو السلوك الذكي ، ذلك لأن العمليات العقلية مفروض أن تكشف عن العقل ، وإذا كانت تفعل ذلك نتيجة تفكير سابق أو مصاحب فقد وقعنا مرة ثانية في التسلسل اللامتناهى . (٢)

يقول راييل عن نفسه إنه مهتم بالجغرافيا المنطقية أى الوضع الصحيح للتصورات التى تميل بقوة إلى وضعها في غير مكانها . ولا يكون الوضع

(١) قارن « تصور العقل » ص ٦٧ .

(٢) المرجع السابق ص ٣٠ - ٣١ .



الخاطي حين نسي أستخدامنا للتصورات ، وإنما حين نعتقد بنظريات خاطئة تؤدي بنا إلى تفسير خاطيء لأستخدام تلك التصورات . ولا يبدو من مواقف رايل أو مواقف فتجنشتين الذي يشبهه في مناهجه أنهم يرون عيباً أو نقصاً في التصورات أو أن اعتقادنا بها محتاج إلى تبرير ، فكلاهما يقبل صدق ما سماه مور موقف الرجل العادي عن العالم ، ويفترض كلاهما أيضاً أن لا ثمرة من محاولة تبريرها . ومع ذلك فقد رأينا أن ذلك الموقف العام عن العالم ليس معصوماً من النقد ، وحتى لو كان معصوماً لا يزال من الممكن أن ندافع عن تبريره . قد يكون لدينا اهتمام باكتشاف سر رسوخه ولذلك بينما أعلن مور نفسه أنه يعرف بيقين القضايا التي تؤلف ذلك الموقف العام ٥٨ قضايا صادقة ، فإنه رأى أيضاً أنه لم يعرف كيف عرف أنها صادقة . ولذلك أوقف مور أغلب كتاباته على تحليل هذه القضايا ، وخاصة تلك القضايا التي تعبر عن أحكام الإدراك الحسي ، ولم يكن الغرض من التحليل مجرد توضيح معنى هذا النوع من القضايا وإنما تفسير المعرفة التي كنا نظن أننا حاصلون عليها عن صدق القضايا وقد كان في اعتبار هذا البحث صورة من التحليل تاريخ فلسفي طويل — إنه جزء مما سمي تقليدياً بنظرية المعرفة .

### (هـ) نظرية المعرفة :

لنظرية المعرفة ثلاثة أهداف رئيسية : الوصول إلى تعريف مقنع للمعرفة ، وتحديد نوع القضايا التي يمكن معرفة صدقها ، وتفسير الطريقة التي نعرف بها صدق هذه القضايا . أما الهدف الأول فليس بذات أهمية كبرى . إذ لا يهمنا كثيراً وضع حد فاصل بين المعرفة والاعتقاد . أما الهدفان الآخران فهما مرتبطان اتم ارتباط — لأننا إذا قنعنا باتخاذ موقف دوجماتي في المعرفة فسوف يلتقي مجال القضايا التي نعرف أنها صادقة مع المواقف التي تبرر قبولنا لها ، ونحن نبين تبريرنا لقبول هذه القضايا فإننا نكون قد عفا أنها صادقة .

وقد كان المؤلف أن نبداً بالقضايا التي نكون على يقين من صحتها .  
ثم ننظر بعد ذلك في أنواع أخرى من القضايا نفترض إمكان تبريرها .  
ونجسد مصدر هذا الطريق في منهج الشك عند ديكارت . لقد تخيل ديكارت  
شيطاناً ما كراً لديه قدرة على إيهامنا صدق قضايا كاذبة ، ثم ذهب يكتشف  
ما إذا كانت توجد أي قضايا لا نخطئ في الاعتقاد بها ، وكان جوابه أني لا يمكن  
أن أخطئ في الاعتقاد بأنني موجود مادام إنكارى أو حتى شكى في وجودى  
يثبت هذا الوجود . قد يقال لركان الشيطان الماكر قد يقرأ على كل شيء إلا مكته  
تضليلنا حتى في صحة استدلال استنباطى . وإذا جاز لنا أن نشق بحدسنا في  
هذه الحالة فلم لا نشق به في حالات أخرى حيث يبدو أننا  
أما نقبل بعض القضايا وأما نقع في التناقض ؟ لهذا الاعتراض أساس حقاً  
حيث لم يسمح ديكارت بقدرة مطلقة للشيطان . وسمح فقط بحدود قدرته ٥٩  
لي لعب الدور الذى أدخلناه من أجله ، أى أن نخضع انساناً ما افترض وجود  
نفسه منذ البداية . قد لا يزال يخدعنى في الظن أنى لا أوجد رغم أنى حقاً  
موجود ، إذا وجد لدى مثل هذا الظن ، لكن لا يمكن أن يخدعنى في  
الظن أنى موجود حين أكون حقاً موجوداً . والخلاصة أن ديكارت افترض  
وجرد نفسه لكي يستدل على هذا الوجود . أنه افترض وجود نفسه فقط  
وليس وجود بدنه ، وهنا قد يقال إن ديكارت ذهب إلى أبعد مما ينبغي  
حين انتقل من المقدمة إلى النتيجة ، ذلك لأنه اعتقد أنه جوهر مفكر يلوم  
عبر الزمن ، لكن رأى النقاد أنه لا يمكن استدلال هذا من مجرد حدوث  
فكر لحظى . حتى لو قلنا إن ليس للجوهر أى ديمومة زمنية بأن هنالك  
شكاً في أن وجوده متميز من أفكاره ، وإذن كل ما وصلنا إليه هو  
معطى لحظى للشعور (وعى بوجود أفكار في لحظة معينة) .

أما التجريبيون الإنجليز التقليديون فلم يحصروا أنفسهم في اللحظة الحاضرة  
أو في خبرات شخص واحد بعينه ، وفيما عدا ذلك فقد كانت نقطة  
بدايتهم هى التقليل من قيمة الكوجتو ، ومن ثم نجسد لوك في كتابه « مقال

في الفهم الإنساني « يعرف » الفكرة « على أنها أي شيء يكون موضوعاً للذهن حين يفكر شخص ما (١) ، ثم ينتقل إلى أن يتساءل كيف تصل عقولنا إلى الأفكار التي تؤلف « كل أدوات العقل أو المعرفة » ، ويجب أنها تأتينا من الخبرة - « تقوم فيها وتشتق منها كل معرفتنا » (٢) ويقول لوك عن الخبرة أن لها مصطلحين فقط هما : الإحساس الذي يعطينا أفكاراً بسيطة عن الصفات الحسية مثل أصفر أو أبيض أو حرارة أو برودة أو لين أو صلب أو مر أو حلو (٣) ، والاستبطان وهو إدراك العمليات العقلية فينا ، ويعطينا أفكاراً بسيطة مثل أفكارى عن الإدراك والتفكير والشك والاعتقاد والبرهنة والمعرفة والإرادة وكل أفعال العقل (٤) . ثم يحاول لوك بيان أن كل أفكارنا تتألف من هذه المواد بفضل الربط بينها أو مقارنتها أو التجريد منها ، ثم يعطى تعريفاً للمعرفة : إدراك العلاقة والاتفاق أو التنافر والاختلاف بين أفكارنا (٥)

لقد أتبع الأسقف بركلي - في كتابه « مقال في مبادئ المعرفة الإنسانية » و « ثلاثة محاورات بين هيلاس وفيلونوس » وهما أشهر كتبه الفلسفية - لوك في افتراض أن كل معرفتنا تقوم على الإدراك الحسى وأنه يحدث حين نواجه الصفات الحسية . لكن بينما رأى لوك أننا قادرين على المعرفة التي نفترض يقينها إن لم نقدر على يقينها الفعلى وهذا غير متسق مع تعريفه للمعرفة ، وأن هذه الأفكار البسيطة عليها وجود الأشياء الخارجية ، إذا بركلي يخطو بجرأة ليقول إن ما نسميه الأشياء الطبيعية المادية هي مجموعة من الصفات الحسية . ولهذا القول في جانب منه هدف لا هو أن لأنه رأى أن الصفات الحسية توجد فقط حين تترك حسياً ، وتجنب النتيجة

(١) جون لوك : « مقال في الفهم الإنسان » الجزء الأول ، الفصل الأول القسم

الثامن .

(٢) نفس المرجع : ٢٠١٠٢ .

(٣) نفس المرجع قسم ٣ .

(٤) نفس المرجع القسم ٤ .

(٥) نفس المرجع : ٢٠١٠٤ .



المتناقضة بزوال وجود أشياء : مثل النجوم والأشجار والمساكن حين لا يدركها أحد - تجنب هذا بافتراض أنها تستمر في الوجود كأفكار في عقل الله . ولولا رغبته في إدخال الله في صورتنا عن العالم لاكتفى بالقول أنه لكي توجد المنضدة التي أكتب عليها حين لا أراها أو ألمسها يكفي أن أقول أن شخصاً آخر يدركها فعلاً ، بل أقول أيضاً إذا دخلت حجرة مكتبي فسوف أدركها ، وقد قال بركلي ذلك بالفعل (١) ، وقد أدى هذا إلى تقريره أن ما نسميه الأشياء المادية ليست إلا إمكانيات دائمة للاحساس (٢) ، وهو ما سرف يقرله جون ستورات مل فيما بعد .

ويتفق لوك وبركلي في أن وجود ذاتي معطى أولى . قال لوك أن من المستحيل لأي إنسان أن يدرك درن إدراك أنه يدرك ولذلك فالوعي بالذات يباحب استقبالي أي أفكار ، ومع ذلك اختلف لوك عن ديكارت في قول الأول ان الذاتية الشخصية لشخص ما لا تتألف -- كما قال ديكارت من دوام نفس الجسهر ، ولن يمكن تحقيق هذا الدوام ، وإنما تتألف تلك الذاتية في دوام نفس الوعي أو الشعور . وقد اعتبر بركلي النفس جوهرًا روحيًا لكنه اختلف عن لوك في أنه لم يحمل النفس فكرة ، لأنه لم يرغب في القول إنها توجد فقط حين تدرك حسيًا وإنما قل إن لدينا تصورًا عن أنفسنا وعن النفوس الأخرى . عن الله . أما هيوم فقد كان تجريدياً متطرفاً كما كان أكثر إمساقاً مع نفسه من لوك وبركلي ، ولذلك جعل النفس مجموعة إدراكاتنا الحسية . وكانت النتيجة أن واجه مشكلة هي كيف ترابط الإدراكات المختلفة لتؤلف وعياً واحداً ، وقد أغفل لوك هذه المشكلة ، واضطر هيوم إلى الاعتراف أنه لم يجد حلاً لها . واحتفظ هيوم بكلمة «فكرة» (من لوك وبركلي) وقبيلها ما نسميه الآن «تصوراً» ، وأكد مثلهم أيضاً اشتقاق كل معرفتنا من معطيات الحس التي يسميها «انطباعات» ، لكن اختلف هيوم عن بركلي في رفضه أي تصور عن أنفسنا ليس في ذاته فكرة ،

(١) جورج بركل : «مقال في مبادئ المعرفة الإنسانية» الباب الأول ، فقرة ٣ .

(٢) جون ستورات مل : «فحص لفلسفة سير وليام هاملتون» الفصل ٣١ .

وقد نوصل إلى أن ليس لدينا فكرة عن أنفسنا أو عن عقولنا مستقلة عن ادراكاتنا الجزئية من القول « حين انتبه إلى نفسي فلا يمكنني إدراك النفس دون وجود أدراك ما ، كما لا يمكنني إدراك أى شئ غير ادراكاتي الحسية » (١) . لكن حين انتهى إلى أن النفس يجب أن تكون مركباً من تلك الإدراكات الحسية اعترف في تذييل كتابه « مقال في الطبيعة الإنسانية » أنه لم يستطع تفسير هذا المركب ، وكانت مشكلته — كما يقول — « أن هنالك مبدأين لا أستطيع التوفيق بينهما كما أنه ليس في قدرتي إستبعاد أحدهما — هما أن كل ادراكاتنا الحسية المتميزة كائنات متميزة وأن العقل لا يستطيع إدراك أى علاقة ضرورية بين الكائنات المتميزة » (٢) . وسوف نعود إلى مناقشة ما إذا كانت هذه الصعوبة عاتية في إطار مبادئ هيوم ، حين نناقش مشكلة الذاتية الشخصية .

لم ينكر هيوم ترابط « الإدراكات الحسية ليتألف منها العقل ولو أنه ظن أنه عاجز عن تفسيره هذا الترابط ، كما أنه لم ينكر بطريقة مباشرة وجود أشياء مادية . وفي ذلك يقول . . من العبث أن نسأل هل توجد أجسام أم لا ؟ هذه نقطة يجب التسليم بها في كل تفكيرنا » (٣) . وعلى الرغم من ذلك ، حين يذهب ليسأل عن سبب إعتقادنا في وجود الأجسام بجسد عيوب هذه الأسباب أو فجوات فيها ، ويصل من كل ذلك إلى أن ما يسميه الاعتقادات الساذجة والفلسفية معا في وجود الأشياء المادية مضطربة وخاطئة . يقول بصدد الاعتقادات الساذجة مثل بركلي أن الرجل العادي يسوى بين الأشياء المادية والصفات الحسية التي يدركها حسياً ، ويسند إليها أيضاً الوجود المتميز الدائم . وكانت حيرة هيوم أن هذه المواقف غير متسقة . فما دامت « الحواس لا تنقل إلينا سوى إدراكاً حسياً واحداً ولن تعطينا أدنى إشارة إلى ما وراءها » ، فلا يمكن أن تعبر الانطباعات التي

(١) هيوم : « مقال في الطبيعة الإنسانية » ، التذييل .

(٢) نفس المرجع .

(٣) نفس المرجع الكتاب الأول ، الجزء الرابع ، الفقرة ٢ .

نستقبلها منها عن أى شيء متميز أو مستقل أو خاسرجى (١) ، وليس من الممكن أن يكون لانتباعاتنا أى وجود دائم فى الزمن ، لأن من التناقض أن نفرض وجودها مستقلة عن الاحساس بها ، ويصبح السؤال الوحيد هو كيف انخدع الناس فى الظن أن للانتباعات ديمومة فى وجودها وتميزها ، وكان جواب هيوم أن السبب فى الخداع ذلك الثبات والاتساق اللذان تعطيهما الانتباعات . إن ما نعتبره انتباعاً لشيء مادي يتبعه بعد برهة انتباع آخر شبيه جداً بسابقه ، ولذا نتخيل أن الانتباع الأول كان موجوداً خلال تلك البرهة ، وفى الحالات التى يتغير فيها شيء ما نجد أطراداً أو انتظاماً فى مجموعة الانتباعات الفعلية التى تجعل من الطبيعى أن نزود أنفسنا بانتباعات خيالية فى الفترة التى لا نرى فيها الشيء ، ثم نفرض وجود تلك الانتباعات وهو فرض متناقض . والحق أن علاقات الثبات والاطراد ليست بالغة الأهمية فقط لتفسير الخداع كما ادعى هيوم ، وإنما لتفسير أمور أخرى . وسوف نرى فيما بعد أن هذه العلاقات تستلزم لتبرير اعتقاد الرجل العادى فى وجود العالم المادى .

يختلف ما يسميه هيوم الموقف الفلسفى للأشياء المادية عن موقف الرجل العادى فى أن الأول يميز الأشياء من الإدراكات الحسية ، حين يتأكد الفلاسفة من أن إدراكاتهم متقطعة وزائلة يفترضون وجوداً مزدوجاً للإدراكات والأشياء ويسئلون الوجود المستمر المتميز للأشياء فقط . وهذا بالضبط هو موقف لوك الذى قال عنه هيوم إنه « يحوى كل صعوبات الموقف الساذج وهو موقف غريب » (٢) . أنه موقف لا يقبله العقل .

٦٣ حيث أن إدراكنا المباشر للانتباعات فقط ليس أساساً لئى استدلال على وجود أى شيء خارج عليها ، بل إن موقف الرجل العادى مصدر لهذا التأثير على خيالنا . ولقد ابتكر الفلاسفة الأزواج فى الإدراكات الحسية التى



يستلذون إليها خصائص غريبة موجودة في تلك الإدراكات ، لأنهم تصوروا أن للإدراكات وجوداً متميزاً متصلاً لكي يكتشفوا أن ذلك لا يطابق العقل . ولذلك نجد المذهب الفلسفي مشحوناً بالأخطاء والمغالطات حيث يرفض ويثبت الفرض الساذج معاً (١) .

وسوف نرى فيما بعد أن هذا العمل الخيالي الذي يعطيه هيوم للفلاسفة وصف دقيق للموقف العام للرجل العادي . ولنا أن نتساءل هل يستحق هذا الموقف كل هذا التقدير الذي يصبه هيوم ؟ وسوف نرى أيضاً ما إذا كنا نتخذ في الواقع نقطة البدء المشتركة عند لوك وبركلي وهيوم . إن ما بينه هيوم هو أننا إذا اتخذناه فسوف نقع في صعوبات بالغة حين نتجاوز هذه البداية . وهذه الصعوبة تتكرر دائماً في نظرية المعرفة ، إذ توضح النقطة القائلة بأن هذا الفرع من فروع الفلسفة يتركب من تطوير الرد على نموذج خاص من حجج الشكاك .

أن هدف الشكاك هو إثبات وجود ثغرة لا يمكن عبورها بين النتائج التي نرغب في الوصول إليها والمقدمات التي بدأنا منها . ولذلك يزعم فيلسوف الشك في حالة اعتقادنا بوجود الأشياء المادية — أن المقدمات الوحيدة التي لدينا قضايا تتعلق أساساً بانطباعات الحسية ، لكن ما دامت نتيجة الاستنباط الصحيح لا تنطوي على إشارة إلى كائنات ليس لها أثر في مقدماته ، فلا يوجد انتقال استنباطي من هذه القضايا إلى قضايا تتصل بالأشياء المادية . وإذن يجب أن يكون الاستدلال استقرائياً — أي استقراء تذهب نتيجته إلى ما وراء المقدمات ، مثلاً تقدم تعميماً تجريبياً على أساس ملاحظة أنه ينطبق على عدد من الأمثلة الجزئية . لكن إذا سلمنا بأن هذه الصورة من البرهان مشروعة فلماذا توصلنا فقط إلى نفس المستوى : أي يمكن لهذا البرهان — كتعميم من الخبرة الماضية — أن

يساعدنا على التنبؤ بحدوث انطباعات حسية في المستقبل على أساس تلك التي كانت لدينا من قبل ، لكن لا يمكن أن تؤدي بنا إلى نتيجة يستحيل الثبوت منها : أى لا يمكنها تبرير الانتقال من حدوث معطيات حسية إلى وجود شيء ليس موضوع خسارة . حينئذ ينتهى الشكاك إلى استحالة تبرير اعتقادنا بوجود أشياء مادية برهان إستنباطى أو إستقرائى ، فليس لهذا الاعتقاد أى سند معقول .

ومن الواضح أنه يمكن تطبيق نفس البرهان على الحالات الأخرى التي نعبر فيها عن وجود أشياء أو حوادث ندعى معرفتها بطريقة غير مباشرة فقط . افرض أنه يوجد معنى لقولنا أننا نترك الأشياء المادية إدراكاً حسياً بما فيها أجسام الناس ، وهنا ينشأ السؤال بالنسبة لأجسام الناس ضيرى<sup>١</sup> ما إذا كان يوجد سبب قوى للاعتقاد بأنها أجسام أشخاص لهم نفس الخبرات التي أكابدها . حينئذ يزعم الشكاك غياب أى برهان إستنباطى أو إستقرائى<sup>٢</sup> ننقل فيه من قضايا تتعلق بالحالات البدنية وسلوك الناس إلى قضايا تتعلق بالأفكار والمشاعر الباطنية . لا يوجد إنتقال إستنباطى لأن وصف الحالات والحركات البدنية ووصف الحالات والعمليات العقلية لا يلزم منطقياً أحدهما عن الآخر ، ولا يوجد إنتقال إستقرائى لأن ربط الحالات العقلية لشخص<sup>٣</sup> ما مع تعبيراته البدنية أمر لا يمكننا تحقيقه : كل ما يمكننا ملاحظته هو التعبيرات الجسمية . ولذلك يستنتج الشكاك أنه ما دام لا يمكن تبرير وجود الحياة العقلية للآخرين باستنباط أو باستقراء فلا يوجد مبرر ( لهذا الوجود ) . وبالمثل يزعم الشكاك أن ليس لدينا مبرر للاعتقاد بوجود أشياء مثل البروتونات والإلكترونات ما تكتشفه النظريات العلمية بسبب وجود هوة مستحيلة العبور بينها وما نعتبره آثاراً ممكنة الملاحظة .

ولا ينحصر هذا البرهان في الهجوم على وجود مختلف أنواع الكائنات وإنما يمكن أن يتوجه أيضاً إلى أى دعوى بمعرفة شيء عن الماضى بما فيها ملامح خبراتى الماضية . ويبدأ البرهان هنا بالقول أن ليس لدينا ٦٥

مدخل إلى الماضي — نعرفه فقط من خلال الآثار التي خلفها ، وأهمها ما نتذكره مما يمكن الإشارة إليه . حتى في حالة ذكرى تجربة في الماضي القريب لا نجد العلاقة نتيجة إستنباط ، لا يوجد تناقض في افتراض أن الذكرى خادعة ، كما أنه لا يوجد أى أساس لاستدراك إستقرائي ما دام لا يوجد مثل واحد يمكننا أن نلاحظ فيه ربط تجربة ماضية بتذكر حادثة نشير الآن إليها ونستنتج في النهاية أن هذا الاعتقاد الذي نسلم به جميعاً غير مقبول .

ويمكن استخدام حجة الشك في هذه الحالة أيضاً ( حالة معرفة الماضي ) في مجال أكبر من ذي قبل . افرض أننا نزعم أن لنا معرفة بالماضي ، فلنا أن نتساءل ما إذا كنا نستطيع تكوين أى اعتقاد مقبول عقلاً عن المستقبل على أساس تلك المعرفة بالماضي . يزعم الشكاك أن أسباب أى اعتقاد من هذا النوع إستقرائية على أحسن تقدير ، ما دام الماضي لا يضع قيوداً منطقية على المستقبل ، لكن في هذه الحالة لا يمكن الطعن في خطوة إستقرائية على أساس أنها تؤدي إلى نتيجة مستحيلة التحقيق . قد نستطيع ملاحظة حدوث حادثة في المستقبل أو علم حدوثها ، لكن سيظل قائماً أن الحادثة لم تتحقق بعد ، ولذلك يجب أن نجد أساساً حاضراً لتأكيدنا ، ولا يتألف هذا الأساس إلا بوجود علاقات ماضية أو حاضرة نسقطها ( على المستقبل ) ، لكننا حينئذ نفترض — كما زعم هيوم — أن المستقبل سوف يشبه الماضي في الحدود المناسبة لكن لا يوجد أساس إستنباطي أو إستقرائي لهذا الفرض . ليس هذا فرضاً صادقاً من الناحية المنطقية ، وأى محاولة لتبريره إستقرائياً وقوع في الدور . وبذلك تضع حجة الشكاك مشكلة الاستقراء وقد أشرنا إليها من قبل .

من الممكن — كما سبق أن سجلت في كتابي « مشكلة المعرفة » — أن نميز عدة مواقف فلسفية على أساس قبولها أو رفضها لخطوات مختلفة في الصورة المتميزة لحجة الشكاك . ولذلك ينكر أصحاب الواقعية الساذجة الخطوة الأولى



إذ يزعمون أننا لا ندرك الأشياء المادية من خلال ستار الانطباعات الحسية وإنما ندركها مباشرة ، وأن لدينا منافذ مباشرة لمعرفة خبرات الناس الآخرين وأنه يمكن للذاكرة أن تصل إلى معرفة الماضي . ينكرون بإختصار وجود هوة يراد عبورها . ويختفي الهوة في حالة مشكلة الاستقراء لاعتقادهم أننا قادرون على إدراك العلاقات الضرورية بين الحوادث . حقاً تتميز هذه المواقف بعضها عن بعض ، ولذلك من الممكن أن نأخذ أياً منها دون أن نلتزم بها جميعاً ، ومن المألوف أن نأخذ موقف الواقعية الساذجة بشأن معرفتنا للأشياء المادية دون غيره من المواقف ونواجه به هجوم الشكاك عليهم .

٦٦

ويقبل أصحاب مذهب الرد ( رد الأشياء إلى انطباعات ) نقطة البدء التي يبدأ بها الشكاك ، لكنهم يرفضون الخطوة الثانية في موقفه . يفهم أصحاب الرد الانتقال من الوقائع إلى النتيجة على أن تكون النتيجة من نفس مستوى تلك الوقائع ، ولذلك يتابعون بركلي ومل في القول بترجمة القضايا التي تتحدث عن الأشياء المادية إلى قضايا تتحدث عن انطباعات حسية ويتابعون البراجماتيين في تأويل القضايا المتعلقة بالماضي على أنها تشير فقط إلى ذكريات حاضرة أو مستقبله أو أى صور أخرى من صور التسجيل . وبنفس الطريقة يفسرون القضايا المتعلقة بالكائنات العلمية كالإلكترونات على أنها تشير إلى آثارها التي يمكن ملاحظتها . أما في الأحوال التي يبدو أننا نتحدث عن خبرات الناس الآخرين فإن أصحاب نظرية الرد يتخذون موقف الرد الفيزيائي وهو أننا نشير فقط إلى حالاتنا الجسمية وسلوكنا الخارجي . نلاحظ أيضاً أننا قد نأخذ موقف أصحاب الرد في أى من تلك الحالات دون التزامنا من الناحية المنطقية باعتناق باقى المواقف .

إن ما أسميه الاتجاه العلمى يتألف من قبول أول خطوتين في حجة الشكاك ورفض الخطوة الثالثة . يمكننا أن ننظر إلى وجسود الأشياء المادية أو خبرات الآخرين أو الحوادث الماضية على أنها فرض إحصائى لدينا مبررات لقبوله على أساس الطريقة التي يشرح بها الفرض خبرات الفرد . وقد يحاول

الفلاسفة من هذا النوع ( مثل أصحاب الاتجاه العلمى ) تدعيم قبول بعض المبادئ التى تعطى درجة عالية من الاحتمال لبعض أحكامنا عن المستقبل .  
وأخيراً هنالك فلاسفة يقبلون الخطوات الثلاثة فى حجة فيلسوف الشك ، لكنهم ينكرون أن الحجة تؤدى إلى الشك فى نهاية الأمر . ودون أن نقلل من قيمة ما وصل إليه الشكاك ، يمكننا القول أن هؤلاء الشكاك يضعوننا أمام إحراج نحاطى حين يقولون أن لا مفر من إقامة إعتقاداتنا على أسس إستنباطية أو إستقرائية ، ذلك لأن الشكاك يتجاهلون رأى القائل أن الاستنباط والاستقراء ليس كل المناهج التى يمكن لقضية ما أن ترتبط بالدليل التجريبي .

والسؤال الذى نريد الإجابة عليه هو أى الاتجاهات نأخذ . ولكى نفعل ذلك ، يجب الاهتمام بالقضايا التى يرى الشكاك فيها خطراً ، وأن نحدد بدقة مضمون هذه القضايا . ومن أجل ذلك كنت أحاول حل المشكلات التى تنشأ فى نظرية المعرفة على أنها تدريب على التحليل الفلسفى . ويجب أن نلاحظ على أى حال أن ذلك ليس سؤالاً عن السبب نطيقاً ، لا نقنع بتحليل هذه القضايا التى تختلف اختلافاً كبيراً عن المعانى التى نصل إليها بحس . ومن جهة أخرى ، لدينا رغبة فى تفسير تلك القضايا بحيث تعطينا أساساً لصالح بعضها . والصعوبة — كما سنرى — هى تحصيل كلا الدافعين ، ولكى نكتشف إمكان حلها يجب الخوض فى تلك الأسئلة بتفصيل وسوف أبدأ بتحليل القضايا التى نعبر بها عن دعوانا بإدراك الأشياء المادية .

## الفصل الرابع

### مشكلة الإدراك الحسى

#### ( ١ ) ماذا ندرك ؟

حين نظرنا فى حجة الشكاك التى ساعدت على إقامة نظرية المعرفة ، رأينا أن الخطوة الأولى فى الحجة تفترض دائماً أن المقدمات لا تؤدي إلى النتيجة وأنها وضعت الثغرة بينهما قبل أن يقولوا بإستحالة عبورها . لاحظنا أيضاً أن ليس هناك أجماع على قبول هذه الخطوة الأولى . لقد أنكر هذه الخطوة فلاسفة يتخذون موقف الواقعية الساذجة . ولم يكن هذا الموقف مقبولا فى أغلب الحالات ، وليس صحيحاً أن نقول إن الجزئيات التى تبدو فى النظريات العلمية تقبل الملاحظة المباشرة ، كما أنه ليس من السهل إعطاء معنى واضح للقول أننا قادرون على اكتشاف ما فى عقول الآخرين أو أن الذاكرة تمدنا بإدراك مباشر للماضى . ومن جهة أخرى حين نأتى إلى إدراك الأشياء المادية التى تنطوى عليها موقف الرجل العادى عن العالم ، تبدو الواقعية الساذجة أنها على أرض صلبة ، والصعوبة هنا هى توضيح معنى قول الشكاك أن اتصالنا بهذه الأشياء غير مباشر .

وإذا أخذنا الواقعية الساذجة على أنها تؤكد فى هذا المجال موقف الرجل العادى فإنه يجب علينا — كما أشار أوستن فى مجموعة المحاضرات الجذابة التى نشرها بعنوان « الإحساس والإحساس الممكن » — ألا نأخذ هؤلاء الفلاسفة على أنهم يقولون أن الأشياء كالمقاعد والمناضد هى كل أنواع الأشياء التى نراها أو نلمسها أو ندركها حسياً بأى وسيلة أخرى . نعم يعتقد الرجل العادى أنه يرى ويلمس نماذج من الأشياء ذات الأحجام المعقولة ، لكنه يتحدث أيضاً عن رؤية وسمع وشم أنواع أخرى من الأشياء مثل الناس وأصواتهم والأنهار والجبال والنار وقوس قزح والظل والصور على شاشة السينما

٦٩ والصور التي تظهر في كتب والصور المعلقة على الحائط والأشجرة والغازات، (١) وأنواع أخرى من الأشياء بطبيعة الحال . ومن الخطأ — كما يقول أرسن — أن نأخذ نوعاً واحداً من الأشياء على أنها تلك التي يقول الرجل العادي أنه يدركها ادراكاً حسياً. (٢) والأشياء الصلبة والمعتمة وذات الأحجام المتوسطة التي يمكن أن تكون قطع الأثاث أمثلة لها تؤلف عدداً كبيراً من الأشياء التي نظن أننا ندركها حسياً ، كما أنها تنطوي على ثلاث خصائص هامة. تشترك فيها مع باقي الأشياء . وهذه الخصائص هي أن تلك الأشياء موضوع لأكثر من محاسة ، وأنها موضوع إدراك أكثر من شخص واحد ، وأنه يمكن أن توجد دون أن تكون موضوع إدراك . وأقل الخصائص شأنها هي خاصة إمكان إدراكها من أكثر من شخص واحد . ومن بين قائمة الأشياء التي أعطاها أرسن نجد أن الظل وقوس قزح موضوع محاسة واحدة ، والأصوات التي يمكن سماعها فقط ، كما يمكن القول أن صور شاشة السينما لا تخضع للمس ، فالشاشة وحدها تخضع للمس وليست الصور . ورغم ذلك فأغلب الأشياء التي نظن أنها مرئية يمكن أن تكون ملموسة أيضاً . أما الخاصيتان الأخريان فتتعلقان بكل شيء يمكننا إدراكه، باستثناء الصور العقلية والأحاساس البدنية والهلوسة الشخصية إن اعتبرنا هذه موضوعات للإدراك الحسي . نلاحظ أيضاً أن كل تلك الأشياء يجمعها مقولة واحدة ، بمعنى أن كل شيء يدركه أكثر من شخص واحد يمكن أن يوجد دون أن يدركه أحد . والاستثناء الوحيد الذي يمكنني العثور عليه هو ما يمكن اكتشاف أنه ثمرة هلوسات متراكمة . ولذلك انتهى إلى أنه لا يوجد اعتراض خطير على أخذ أشياء مثل المقاعد والمناضد كأمثلة نموذجية لما يرى الرجل العادي أنه يدركها حسياً . فإذا وصلنا إلى نظرية معرفة تتناول حالات من هذا النوع تناولا مقنعاً فلن يكون من الصعب تعميمها على كل الأشياء الأخرى .

( ١ ) أرسن : الإحساس والإحساس الممكن ص ٨ .

( ٢ ) نفس المرجع والمصحفة .



٧٠ كيف وصل الفيلسوف الشكاك إلى تقرير أن ادراك الأشياء المادية التي نعتقد أننا حاصلون عليه بالبصر واللمس ادراك غير مباشر ؟ لو قال انسان أنه يرى منضده بطريق غير مباشر فإننا نقول حكمه على أنه طريقة شاذة للقول أنه يراها منعكسة على مرآة عادية أو من خلال منظار : إذا قال أنه يلمسه بطريق غير مباشر فقد نفهمه على أنه يعنى اتصاله بذلك الشيء بواسطة آلة أو أداة ، لكن ليس هذا ما يقصده الشكاك مادامت هذه حالات غير عادية ، بينما يقصد هو أن إدراكاتنا للأشياء المادية غير مباشرة فقط . لا يقرر الشكاك أن ندرك شيئاً ما بواسطة شيء آخر وإنما يقرر أن ندرك كل الأشياء بواسطة شيء معين من نوع مختلف . وإذن فأول عمل تقوم به هو توضيح رأيه عن هذه الأشياء .

إن القول بأن إدراكنا للأشياء المادية غير مباشر قول له مكانته في تاريخ الفلسفة . لقد أسندته إلى الشكاك لأنه يعتبره أول خطوة في حجته ، لكن نادى بهذا القول كثير من الفلاسفة ممن لم يكونوا شكاكاً أول الأمر أو لم يكونوا كذلك على الإطلاق . ولذلك زعم ديكارت أننا لا ندرك الأشياء المادية مباشرة وإنما من خلال واسطة يسميها الأفكار . وجاء لوك - متأثراً بديكارت - مشيراً إلى الأشياء التي اعتبرها وسيطة في الإدراك مثل الأفكار البسيطة للإحساسات . ثم جاء بركلي متابعاً لوك ليتحدث عن أفكارنا المدركة وإدراكنا للصفات الحسية ، وقد اتبع هيسوم نفس الطريق سوى أنه استبدل الانطباع بالفكرة عند بركلي وأنه احتفظ كلمة «فكرة» لتدل على الصورة الذهنية أو التصور . ولقد تحدث كانط - الذي جاء كتابه «نقد العقل الخالص» رد فعل لشك هيسوم - عما سماه «تمثلاً» ، كما أن جون ستوارت مل رأى أن الإدراك الحسى هو الحصول على إحساسات ، واستخدام «إحساس» لتدل على تلك الأفعال العقلية مثل الرؤية أو السمع ، وتدل أيضاً على موضوع الرؤية أو السمع ونحو ذلك . ونجد حديثاً الفلاسفة الذين رغبوا في تمييز واضح بين ما سموه أفعال الإحساس أو حالات الوعي وموضوعاتها المباشرة وتابعوا مؤر ورسل في تسمية هذه

الموضوعات « معطيات حسية » . وهناك أيضاً من طلبات أخرى . ولما كان راسل ينظر إلى فكرة المعطيات الحسية على أنها مرتبطة بفكرة الأفعال العقلية التي فقد اعتقاده فيها فيما بعد - فقد فضل استخدام كلمة « مدركات حسية » في كتبه المتأخرة ليشير إلى معطيات الحواس الخارجية . أما مور فقد استخدم كلمة « المحتوى الحسي » في إحدى مقالاته المبكرة كبديل بالمعنى الحسي ، وأنا كذلك استخدمتها في كتابي « اللغة والصدق والمنطق » على نحو يطابق استخدام رسل للمدرك الحسي . ولقد تقدم برود - ٧١ فيلسوف كمبردج - بالنظرية القائلة « حين أضطر حكماً صحيحاً بأنه يبدو أن لشيء مادي اصفة حسية من فإن ما يحدث هو أني واع وعياً مباشراً بشيء ما ع له الصفة س ، ويرتبط به علاقة وثيقة في حاجة إلى تحديد » (١) وقد استخدم برود كلمة « احساسات » لتدل على الأشياء التي يرمز إليها ع . وهذه الطريقة في إدخال كلمة « احساسات » هي نفس الطريقة التي أدخل بها مور ورسل كلمة « معطيات » ، وقد استخدم الفلاسفة الأمريكيان لويس وجودمان حديثاً كلمة « صفات حسية » تذكرنا ببركلي حين يشير إلى الصفات الحسية .

وعلى الرغم من ان هنالك اتفاقاً بالمعنى الواسع على استخدام تلك التعبيرات المختلفة فليس بينها ترادف دقيق ، بل لا يمكننا القول بصدق أن كلا من تلك الكلمات استخدمت استخداماً متسقاً . ولذلك فقد استخدم لوك كلمة « فكرة » للدلالة على أشياء جزئية وخصائص عامة وتصورات ، وكانت الأمثلة التي أعطاها للأفكار البسيطة للإحساسات خصائص عامة لكن يبدو أنه تصور المعطيات المباشرة للادراك الحسي على أنها أشياء جزئية. تتصف بتلك الخصائص . ومن جهة أخرى رأى بركلي أن الأشياء التي نحسها مركبات من صفات ، ولو أنه ظن هذه المركبات تؤلف الأشياء . وقد بدأ مور باستخدام « المعطى الحسي » ليشير بدون تمييز إلى الخصائص

العامة والأشياء الجزئية التي تعتبر أمثلة حسية لتلك الخصائص ، لكنه انتهى إلى حصرها في الجزئيات . ورأى رسل أن المعطيات الحسية جزئيات لكنه عاد ليرى أن المدركات الحسية مركبات من صفات . ومادامت الجزئيات وإمكان تأليفها من صفات وعلاقاتها أمراً يقبل المناقشة فلا أهمية لتلك الاختلافات بين الفلاسفة وإن كان لها تأثيرها في الدور الذي تقوم به المعطيات المباشرة للإدراك الحسى .

ومن الأسئلة التي نشأت في دور هذه المعطيات ما إذا كان لها وجود موضوعي ، أن نجد أيضاً آراء مختلفة ومن ثم اتفق ديكارت ولوك وبركلي على أن الفكرة تدل على شيء ذاتي ، بمعنى أنهم أنكروا عليها تلك الخصائص الثلاثة التي رأينا أن الرجل العادي يحملها على الأشياء المادية ، بما فيها الخاصتان اللتان نسندهما إلى أغلب الأشياء الأخرى التي قد يقول الرجل العادي أنه يدركها . وقد رأى هؤلاء الفلاسفة الثلاثة أن الفكرة عندهم متعلقة بحاسة واحدة فقط ، وأنها ليست مدركة إلا لشخص واحد ، وأنها لا توجد مستقلة عن إدراك الذات لها . ومن جهة أخرى ، رأى مور ورسل - مثل بركلي - أن المعطيات الحسية موضوعات لأفعال الإحساس لكنهما رأيا أيضاً أن ذلك لا يعارض وجود هذه المعطيات دون أن تكون موضوع إحساس . وزعم مور أن من الممكن أن تكون المعطيات الحسية هي ذاتها سطوح الأشياء المادية أو أجزاء من سطوحها ، لكن رسل حصر كل معطى بوسيلة واحدة من وسائل الإحساس ولشخص واحد ، بسبب أن المعطيات تعتمد على حالة الملاحظ الجسمية . كما رأى أنه يمكنها أن توجد مستقلة لأنه لم يعط وجوداً مستقلاً للأشياء التي سماها « المعطيات الحسية الممكنة » ، ويصف هذه بأنها أشياء لها نفس المرتبة الميتافيزيقية والفيزيقية للمعطيات الحسية (١) ، مع الفارق بأنها لم تكن موضوع إحساس فعلي راهن . ويطبق نفس الفكرة على المدركات الحسية

---

(١) برتراند رسل : « التصوف والمنطق » ص ١٤٨ .

التي استعملها بالمعطيات الحسية ، بحيث أنه انتهى إلى أن المدركات الحسية هي حالات في مخ الملاحظ . وأفترض رسل أن هذه المدركات الحسية خاصة بالملاحظ الذي يتركب عقله من مجموع هذه المدركات . وبنفس الطريقة اعتبر هيوم أن الانطباعات تدخل في مجموعات يتداخل بعضها في بعض ، تؤلف كل منها شخصاً مختلفاً ، وأن ذلك ناشئ عن طبيعة الانطباعات وهي أنها وقتية وزائلة (١) . ولا يصدق هذا على الصفات إذا اعتبرناها خصائص عامة لأن طبيعة الخصائص العامة - أو الكليات كما يسميها الفلاسفة - أنها تحدث في عدة أمكنة وعدة أوقات . وعلى الرغم من ذلك ظنوا أن تجمع الصفات التي تؤدي إلى معطى حسي محتوى في حلولد خبرة حسية واحدة .

ولذلك يبدو - رغم كل الاختلافات في التفاصيل - أن هنالك اتفاقاً كبيراً وهو أن المعطيات المباشرة للإدراك الحسي ليس لها ما سماه هيوم « الوجود المتميز المتصل » (٢) . حين أنظر - أو أعتقد أني أنظر - إلى منضدة أمامي فليست المنضدة هي أول ما نراه وإنما أرى شيئاً آخر شبيهاً بالصورة الذهنية في ذاتيتها ولحظتها . ولقد انتشر هذا الموقف بوجه عام كما لو كان اكتشافاً تجريبياً يتضمن أن الواقعى الساذج الذى يظن أنه يرى المنضدة مغطى في تجاهل واقعة تجريبية . ولذلك لاحظ الأستاذ برتشارد - الذى رأى أن من الصدق أن نقول إننا نرى ألواناً - أن الرجل العادى مغطى في النظر إلى اللون على أنه جسم (٣) . ولذلك ترد كل أحكامنا العادية عن الإدراك الحسى إلى حالات نصير فيها حكماً خاطئاً عما ندركه . وحينئذ نكون دائماً كالإسكيمو الذين حين يعطى لهم شريط سينمائى لأول مرة عن

(١) دافيد هيوم : مقال في الطبيعة الإنسانية : ٢٠٤٠١ .

(٢) نفس المرجع .

(٣) أنظر : ه . ه . براينس : تأيين هارولد آرثر برتشارد ، في حوليات الأكاديمية



سعيهم بهرحون إلى آلة تنزع ما رأوه على الشاشة . لكن ليس ههنا مثالا طيباً . إن أساس قولنا إننا أخطأنا في التعرف على شيء ما هو أن ههناك ملاحظات تؤكد تعرفنا الصحيح عليه ، وقد اكتشف الإسكيمو أنهم لم يقتلوا الحيوان المقترس بطمس صورته ، لكن ماذا تكشفه لنا الخبرة لنعرف أننا كنا دائماً نخطئ في التعرف على الألوان أو الأفكار أو المعطيات الحسية ونظن أنها أشياء؟ إذا لم نكن ندرك الأجسام مباشرة فلا توجد فرصة أمام الحراس لاكتشاف ما هر خفي ، وينتج عن ذلك إذا كان الرجل العادي يخطئ حين يظن أنه يدرك الأشياء المادية دون توسط أى شيء آخر فهو خطأ من نوع خاص - خطأ نظري بحت . أى أنه لا يقدم تفسيراً خاطئاً لشيء جزئي بل يخطئ في تفسير الصفة العامة لخبراته الإدراكية . لكن ما الأسباب التي تجعلنا نظن أن الأمر كذلك؟

### (ب) حجة الخداع

تسمى الحجة التي اعتمد عليها الفلاسفة الرافضون لموقف الواقعية الساذجة حجة الخداع . تقوم هذه الحجة في العادة على مجموعة مقدمات تجريدية يمكن تدعيمها إلى أربعة أقسام . يجمع أحد هذه الأقسام تلك الأمثلة التي تتضمن عدم التعرف على شيء ما ، أو خلط شيء بشيء آخر ، مثلاً نرى شكاً من شمع في متحف ونخطئ حين نظن أنه شخص حقيقي أو العكس ، ويضم القسم الثاني حالات الهلوسة وأبرز أمثلته هو السراب أو الخنجر الذي رآه ماكبث أو الفيران الوردية اللون التي يراها السكير أو يظن أنه رآها في حالة الهذيان ، ومثل آخر لا يرتبط بالرؤية هو حالة المريض الذي يحس الألم في عضو مبتور . وينطوي القسم الثالث على الاختلافات التي يبلو عليها شيء ما إذا نظرنا إليه من منظور أو عدم توفر شروط الضوء أو الحسالة الجسمية أو العقلية للشخص الملاحظ أو وجود وسط يؤدي إلى رؤية مشوشة أو كل ههذه الظبیرف مجتمعة . ولدينا أيضاً مجموعة أمثلة جسيمة مثل القلعة الكبيرة التي تلبو صغيرة حين نراها على

بعد ، وقطعة العملة المستديرة التي تبدو بيضاوية حين نراها من زاوية جانبية ،  
والعصا المستقيمة التي تبدو مكسورة حين توضع في إناء به ماء ، والحائط  
الابيض الذي يبدو أزرق حين ننظر إليه من نظارة زرقاء ، وكذلك  
الأشياء التي تبدو في غير موضعها حين ننظر إليها في مرآيا . نلاحظ هنا  
ان أغلب الأمثلة السابقة تتعلق بالبصر ، لكننا انتبهنا أيضاً لوقائع مثل قطعة العملة  
التي حين نضعها على اللسان نحس أنها أكبر مما لو وضعناها في كف  
يدى ، والماء الذي أحسه أكثر حرارة أو بروده طبقاً لدرجة حرارة الأصبع  
الذي يلمسه . وأخيراً توجد نقطة عامة هي أن الطريقة التي تبدو لنا  
بها الأشياء ليست نتيجة عن طبيعة تلك الأشياء لأنها تعتمد اعتماداً عليا على  
البيئة المحيطة بها . مثل حالة الضوء وظروفنا الجسمية والعقلية . نميل إلى  
ملاحظة ذلك فقط حين نطن أن أحكامنا عن الإدراك الحسى خاطئة  
وأن نحمل هذا الخطأ على شيء شاذ فينا أو في الوسط المحيط بنا . لكن  
الطريقة التي تبدو لنا بها الأشياء تعتمد على هذه العوامل تنطبق أيضاً  
حتى في الحالات الطبيعية التي نصدر فيها أحكاماً ادراكية حسية صادقة .

ويجب أن نلاحظ أن ما وضعناه تحت القسم الأول والثانى من بين  
الأقسام الأربعة هي تلك الوقائع التي تعطينا أمثلة لأخطاء الإدراك الحسى  
أو الخداع . ولا نعتبر الإطار العلى للإدراك - كما هو مألوف - يقضى  
على الاعتقاد بأننا كثيراً ما ندرك الأشياء كما هي في حقيقتها - سواء كان  
هذا صحيحاً أو خاطئاً - كما لا يقلل من قوة هذا الاعتقاد أن ظواهر  
الأشياء تختلف باختلاف الظروف . إننا نتعلم فهم عوامل مثل المنظور  
وحالات الضوء ( من حيث قوته أو ضعفه ) حين نصوغ أحكام  
الإدراك ولا نجد صعوبة في القول أننا نأخذ ظواهر الأشياء كما هي .  
ولا نأخذ افتراض الواقعية الساذجة بأننا ندرك الأشياء المادية مباشرة على  
أنه يتضمن أننا ندركها دائماً كما هي في حقيقتها ، وإنما ندركها كذلك  
فقط حين تتحقق كل الشروط ( اللازمة للإدراك الصحيح ) . إذا افترضنا  
أننا حين نحكم حكماً صادقاً بأن س يبدو لى أن لها الخاصة ا فإن

عما يحدث هــر أنى : اع مباشرة بشىء ما ع له هــله الخصاصـة - كما رأينا عن بررد حين قلم فكرة المعطيات - فيمكننا أن نستنتج أننا فى الحالات التى ييسـاو فيها الشىء المادى لنا مختلفاً عما هو فى حقيقته فلإنا لا نعى مباشرة بذلك الشىء وإنما بشىء آخر ، لكن لماذا نفترض هذا الفرض ، حين يبدو لى شىء دائرى كما لو كان بيضاوياً لأنى أراه من زاوية ما أو حين يبدو لى شىء أحمر كما لو كان أرجوانى اللون فى ضوء الليل ، لماذا أرى شيئاً هو فى حقيقته بيضاوى أو أرجوانى ؟ وفى تلك الحالات التى يعانى فيها شخص ما هلوسة شاملة فن الطبيعى أن نقول اننا نرى شيئاً حقيقياً حتى لو لم يكن أكثر من صررة ذهنية ، لكن حين تكون المسألة أمر اختلاف فى مظهر الشىء المادى لماذا نفصل الشىء عن مظهره ولا نقول انه فى الواقع ظاهر وأنه المعطى المدرك الوحيد ؟ .

ولكى نحاول الإجابة عن هذا السؤال يجب أن نفهم أن السؤال هنا ليس سؤالاً عن واقع يمكن حسمه بتجربة وإنما سؤال عن خطة . إذا أردنا تصوير الوقـع التى تحقق أحكامنا الإدراكية فهل نكتفى فقط بالقول أننا ندرك أنواعاً مختلفة من الأشياء بما فيها الأشياء المادية التى يبدو أن لها خصائص ليست لها فى الواقع ؟ من المؤكد أنه يجب أن نحاول على الأقل تحليل التميز بين الحقيقة والظاهر ، وسوف يبقـى أن ننظر فيما إذا كانت نتيجة التحليل تمدنا بسبب وجيه لتمييز الإدراك المباشر من الإدراك غير المباشر بحيث يصير إدراك الأشياء المادية غير مباشر .

وجينئذ كيف نحدد الخصائص المدركة التى يمكن أن تسند إلى الشىء المادى فى الحقيقة ؟ قد يقال إن هذا السؤال ليس واضحاً حيث نستخدم كلمة «حقيقى» بمعان مختلفة (١) . فالمقصود بهذه الكلمة أن تقابل بين الطبيعى والصناعى مثلاً نسأل ما إذا كان شعر المرأة أحمر حقاً أم

أنه مصبوغ ، أو بين الطبيعي والمركب مثلاً نتحدث عن اللؤلؤ الواقعي أو اللؤلؤ في مجال الثقافة ، أو بين الأصيل والزائف مثلاً نتحدث عن صورة ما أنها حقاً لفان جوج ، أو بين النموذج والصورة بمعنى أني أقول أني لست لاعبا خبيراً ، أو بين ما هو مصنوع لغرض عملي أو مصنوع لمحاكاة ذلك ٧٦ الغرض مثل التباين بين البوق الحقيقي والبوق كلعبة تحدث أيضاً صوتاً حقيقياً وإن لم يكن له نفس القوة والدرجة . نتحدث أيضاً عن الانفعالات الحقيقية في مقابل مجرد الانفعالات السطحية ، وعن الأسباب الحقيقية في مقابل الأسباب في مجال الحياة الحسية ، كما نقابل بين ما هو حقيقي واقعي وما هو خيالي وهو ليس نفس التقابل بين ما هو حقيقي وما هو ظاهري . وما دامت كلمة حقيقي ، تأتي في الاشتقاق من « الأشياء » باللاتينية ، فإن ما هو حقيقي هو الشيء وهو استخدام لازال سارياً في القانون حين نتحدث عن الملكية الحقيقية . وقد أدى تطبيق هذا الاستخدام — في اتجاه ما — إلى الفكرة القائلة أن ما ليس حقيقياً لا وجود له على الإطلاق ، وأدى تطبيقه في الاتجاه المضاد إلى الفكرة القائلة أن ما ليس حقيقياً ليس شيئاً أو ملكية أو فعلاً بالمعنى الدقيق . ولذلك تبدو استخدامات الكلمة كثيرة التعدد ، خاصة وأنه توجد معايير مختلفة عديدة لصحة الاستخدام وبالتالي طرق عديدة للإستخدام المعيب .

ويمكن الاستمرار في زيادة عدد الاستخدامات كتدريب لنا على تقديم معجم أو قاموس لكنه بلا ضرورة في بحثنا الراهن ، حيث أنه إذا كان يوجد أي شك حقيقي في المعنى الذي نسنده لكلمة « حقيقي » حين نسأل كيف نحدد الخصائص التي يمكن أن يحصل عليها الشيء المادي في الحقيقة فإنه يمكن إستبعاد هذا الشك بإعطاء أمثلة . وإنما موضوع اهتمامنا تحليل تلك القضايا مثل « هذه النقطة الصغيرة في السماء هي في الحقيقة نجم كبير » أو « يبدو القرش بيضاءوياً من هذا الجانب لكنه في الحقيقة مستدير » أو « حين ألبس نظارة زرقاء تبدو الستائر لي زرقاء لكنها في الحقيقة



بيضاء » . نعم توجد حالات — كما أشار إلى ذلك أوستن (١) — لا ينطبق فيها التمييز بين الحقيقة والظاهر بسهولة ، لكن يجب أن نكون متشددين واضحين حين نقول ما اللون الحقيقي للشمس أو الشكل الحقيقي للسحب فيما عدا تلك الحالات النادرة التي يكون الشئ فيها بالغ التحديد والوضوح . توجد أشياء مثل الحرباية التي تغير لونها مراراً وأشياء مثل القطط التي قد لا تحتفظ بشكل ثابت محدد ، لكن ليست هذه الصعوبات بخطيرة ، لأن هنالك عدداً كبيراً من الأشياء يحتفظ بما نحكم بأن لها نفس اللون أو الشكل على مدى وقت طويل ، وما لم يكن ذلك ميسوراً فإنه لا يزال من الممكن أن نميز بين الخصائص الحقيقية والظاهرية . فمثلاً يمكننا مقابلة اللون الذي تبدو الحرباية عليه في وقت معين باللون الذي يبدو لنا أنها حاصلة عليه ، كما يمكننا أن نسأل عن الشكل الحقيقي للقطعة في مقابل ما يبدو لنا أنه شكلها في وقت ما ، ذلك لأن التمييز الذي نهتم به ينطبق أيضاً على أجزاء من الأشياء ، ولأن للأشياء المادية أجزاء زمنية كما أن لها أجزاء مكانية ، ما دامت تلك الأشياء ممتدة في المكان والزمن .

كيف نقوم بهذا التمييز ؟ من الواضح أننا ما دمنا عاجزين عن إدراك أى أشياء مادية منعزلة عن الأوجه التي تبدو لإدراكنا ، فيجب أن تقسم بالتمييز في حدود هذه الأوجه إذا جاءت في مجال الإدراك . والواقع أننا نسمى اللون الذي يبدو عليه شئ مادي للملاحظ سوى في ظروف سليمة هو لونه الحقيقي . والظروف التي نعتبرها نموذجية هي الواضحة ، بمعنى تلك التي تمدنا بأكبر إمكان للتمييز . وينطبق هذا المبدأ أيضاً على أحكامنا عن الشكل ، بالإضافة إلى القول أنه يمكن اعتبار الأشكال الظاهرية تؤول نسقاً بحيث أن ما نحكم عليه بأنه الشكل الحقيقي يمكننا إدراكه بطريقة أساسية . وهنا يتعقد الأمر إذا ربطنا معطيات البصر بمعطيات اللمس ، وبوجود معايير إضافية باللغة اللثة عن عمليات المقياس . ويلعب المقياس

دوراً حاسماً أيضاً في تحديد الحجم ، وهي عملية تقوم على نظريات علمية في حالة الأجسام البعيدة كالنجوم . وقد يقال إن التجاءنا إلى المقياس وإلى النظرية يؤلف اعتراضاً على قولي أن التمييز بين الخصائص المدركة التي يبدوها جسم مادي في الواقع والخصائص المدركة التي يبدو لنا أنه حاصل عليها يمكن تحديده في إطار الأوجه المختلفة التي ينكشف لنا بها : نعم لا يمكن أن يبدو لنا شيء ما كنجم يمثل مقداراً الحقيقي لكن يظل صحيحاً أن حساباتنا تقوم على الخصائص الظاهرة لنا في الإدراك عن طريق الصور الشمسية ، ونحن نقوم بمقاييس طولية تربط الأشياء المقاسة بالأدوات المقيسة على أساس ظواهرها . أضف إلى ذلك أن نظرياتنا المتطورة تنشأ في نسق بسيط أولى حيث ننتخب الخصائص التي نحكم بأن الأشياء المادية حاصلة عليها من تلك التي يبدو أنها حاصلة عليها .

ويمكننا - في حدود بحثنا الحالي - حصر أنفسنا في الحالات الأكثر بساطة ، ولا يهمنا أن نعرف كيف ننتخب الخصائص الحقيقية وإنما أن نعرف فقط أننا نقوم بانتخابها ، لأننا قد نقول إذا اهتممنا بالظواهر في ذاتها فإنه لا يوجد ظاهر أكثر صدقاً من آخر ، وفي هذه الحالة قد لا نرى أي تبرير للتمييز بينها على أنها تصور الواقع . ولذلك لاحظ رسل في كتابه « مشكلات الفلسفة » أن من الواضح أنه لا يوجد لون مما يبدو منذ البداية أنه لون المنضده ، ولا حتى لون أي جزء فيها - تبدو المنضده أن لها ألواناً مختلفة من مختلف وجهات النظر ، ولا سبب يدعونا إلى اعتبار بعض هذه الألوان أصدق وأحق على لون المنضده الحقيقي من بعضها الآخر (١) ؛ ثم يذهب رسل إلى القول « حين نتحدث في حياتنا العادية عن لون المنضده فإننا نعني فقط نوع اللون الذي سوف يبدو لشخص سوى من جانب ما في ظروف ضوئية مقبولة » ؛ ثم ينتهي رسل إلى أن « للألوان الأخرى التي تبدو لنا في ظروف

٧٨

أخرى حقاً في اعتبارها ألواناً حقيقية ( أى ألوان المنضدة فعلاً ) ، ولذلك حين تتجنب التحيز نحن مضطرون إلى انكار أن للمنضدة في ذاتها لوناً معيناً واحداً (١) . لكن إذا لم يكن للمنضدة أو أى جزء منها لون معين في وقت ما فلا يمكن أن تكون تلك المنضدة التى نراها ، ما لم نخدعنا أبصارنا دائماً : لأنه حتى إذا كان الشيء الذى نراه متعدد الألوان فلا يصدق هذا على كل أجزائه ، وهذا هو ما استنتجه رسل . وعلى هذا الأساس الذى ينطبق أيضاً على شكل المنضدة مثل لونها سواء بسواء ، وعلى أساس أن احساساتنا البصرية واللمسية والسمعية تعتمد كلها اعتماداً عليها على حالاتنا البدنية ، يستنتج رسل أن المنضدة الحقيقية — ان كان لها وجود — لا يمكن معرفتها لنا على الإطلاق بطريق مباشر وإنما يجب أن نعرفها باستدلال مما هو معروف مباشرة (٢) . والخلاصة أن معرفتنا قليلة عن المنضدة الحقيقية ، ونفترض — مما لدينا من معطيات حسية — أننا نستدل بدرجة مقبولة من درجات الاحتمال على أن الشيء الخارجى هو علة هذه المعطيات وأن بينهما نوعاً من التطابق فى التركيب .

هنا نؤجل مسألة اعتماد ادراكاتنا على حالاتنا البدنية إلى حين ، وننظر الآن فى مدى صلاية ذلك الموقف ( الذى قاله رسل ) . أظن أنه ليس صلياً . لنبدأ بالقول بأن ذلك الموقف لا يسلى سبباً لما إذا لا ننتخب أحد الألوان أو الأشكال التى يبدو بها الشيء على أنه لونه أو شكله الحقيقى . ٧٩ كان يمكن أن يكون لنا اختيار آخر لكن لا يعنى هذا أن الاختيارات التى نقوم بها تعسفية . بل على العكس رأينا أن هنالك أسباباً عملية لهذه الاختيارات . ما كان فى ذهن رسل بلا شك هو أن الظواهر التى لا ننتخبها ليست أقل صدقاً من تلك التى ننتخبها لكن لم يؤد به ذلك إلى انكار أن تلك الظواهر التى انتخبها تعبر عن الخصائص الحقيقية لذلك الشيء . حين نقول أن شيئاً ما بنى اللون وإذا قصدنا بذلك أنه يبدو بنياً فى ظروف

معينة ، إذن فإذا بدا بنى اللون فى تلك الظروف فهو بنى اللون فى الحقيقة . ولا يحدد هذا ما للمنضدة من خصائص مستقلة عن الطرق التى يبدو لنا بها ولكن حينئذ لازلنا فى حاجة إلى البحث فيما إذا كانت توجد هذه الخصائص . وحسب موقف رسل السابق نجد أساساً للقول أن المنضدة هى مجموعة مظاهرها الفعلية والممكنة لما نجد أساساً للقول أن المنضدة حقيقة مختلفة عن تلك المظاهر ، وقد صاغ رسل الهوية بين الشئ ومجموع مظاهره فى كتابه « معرفتنا للعالم الخارجى » الذى نشره بعد سنتين بعد نشر « مشكلات الفلسفة » ولو أنه عاد بعد ذلك إلى موقفه المبكر لأسباب تتعلق بعملية الإدراك الحسى .

هل يمكن القول أن الوقائع التى وجه رسل الانتباه إليها تطعن فى موقف الواقعية الساذجة ؟ أظن أن ذلك ممكن ، إلى حد أنها تثير مشكلة لم تحاول الواقعية الساذجة الإجابة عليها . ننظر إلى الشئ المادى على أنه يحتفظ بهويته فى مختلف الصور التى يبدو لنا بها ، لكن كيف يتم ذلك ؟ بعد أن تختلف المظاهر ( التى يبدو لنا فيها الشئ ) ما هذا الذى يبقى فيه ثابتاً ؟ وإذا كنا نعرف الشئ المادى من خلال مظاهره فقط فكيف نميزه من تلك المظاهر ؟ يتجاهل الواقعى الساذج هذه الأسئلة . لا لأنها تدعو إلى رفض أى نظرية ينادى بها وإنما لأنه حين تناول إدراك الأشياء المادية كمعطى أول قد تعلّى تلك الأشياء وجاوزها . وليس للواقعى الساذج مصطلحات مقبولة يستطيع بها الإشارة إلى ظواهر الأشياء مستقلة عن الأشياء التى يتحدث عن ظواهرها . لكن إذا أردنا مناقشة العلاقة بين الأشياء المادية وظواهرها تحتاج إلى مصطلحات ، ولهذا السبب دخلت مصطلحات مثل الصفة المحسوسة ، أو المعطى الحسى ، وقد لا تكون لدينا رغبة فى الإلزام بكل ما يتضمنه استخدام هذه المصطلحات من معانى ، وقد نناقش فيما بعد تفسير هذه المصطلحات



أو تأويلها كي تكون مقبولة . وكل من ما أقترحه الآن هو أننا في حاجة إلى ذلك .

ويمكن توضيح موضوع الإشكال إذا ناقشنا دعوى رسل أن الأحكام المألوفة عن الإدراك الحسى مثل « هذه منصدة » تتضمن استدلالاً ، ودع عنك الآن ما نوع هذا الاستدلال : يقترح أننا في حاجة إلى وسيلة لصياغة المقدمات التى يقوم عليها هذا الاستدلال . كان موقف رسل كما رأينا قائماً على حجة الخلداع بأسلوب تقليدى ، لكنى أعتقد أن هنالك طريقة أخرى لإقامة هذه المقدمات ، يكفينا النظر في مجال الافتراضات التى تنطوى عليها أحكامنا المألوفة عن الإدراك الحسى . هنالك أولاً فروض متضمنة في تحديد أى شئ على أنه شئ مادي مثل أن يكون متاحاً لأكثر من حاسة ولأكثر من شخص وأن يكون له وجود حتى لو لم يكن مدركاً . أضف إلى ذلك أن الشئ المادي يجب أن يكون له وضع في المكان أو مجموعة أوضاع في مكان ثلاثى الأبعاد كما يكون له ديمومة في الزمن . قد يقال حقاً أن هذه الفروض ليست تجريدية وإنما هي مصادرات لنسق فكرى ، أى تضع إطاراً تناسبه نتائج ملاحظتنا . لكن يمكن لهذه المصادرات أن تفشل في تحقيق هذا الإطار في الحالات الجزئية . اكتشف رجال الإسكيمو أن الصور الذهنية التى ظنوا خطأ أنها قطع من الشمع لا يمكن لمسها ، وأن وجود الثعابين التى يظن السكير أنه يراها لا يراها غيره ، وهذا دليل على أن ليس لتلك الثعابين المرئية قدرة على الوجود غير مدركة . وبالمثل يمكننا اكتشاف أن ما اعتبرناه شيئاً مادياً ليس له وضع في المكان الطبيعى أو دوام في الزمن ، إن جزءاً من حجة الخلداع عند رسل هي توجيهه انتباهنا إلى أن هذه الأخطاء ممكنة .

وليست المسألة محسورة فقط في وجهة تلك الفروض العامة . نادراً ما تكون أحكامنا عن الإدراك الحسى غير محدده ، بمعنى أننا ندعى فقط إدراك شئ مادي معين . أننا نتعرف في العادة على الشئ المادي كشئ من

نوع معين ، ويؤدي هذا إلى فروض أخرى ، مثل قولنا إنه صلب أو هش أو أنه ليس أجوف ، وقد ترتبط هذه الفروض بالأغراض التي يؤديها الشيء مثلاً نقول أننا نتعرف عليه كمبراة للأقلام أو هاتف : وقد ترتبط بتركيبها الطبيعي مثل إدراك الشيء على أنه برتقالة أو تفاحة وفي هذا رفض للقول أنه مصنوع من الشمع وقد نقسم فروضاً أخرى بناء على شهادة الحواس الأخرى مثلاً ينطوى وصفنا لشيء ما نعتقد برؤيته أو لمسه على الطريقة التي نتذوقه أو نسمعه أو نشمه .

لكن هل يمكن الزعم بطريقة جادة أن كل ما سبق يمكن أن يدخل في إطار مضمون فعل واحد من أفعال الإدراك ؟ هل يمكن لرؤيتي الحاضرة للمنضدة - من حيث أنها خبرة بصرية وقتية - أن تضمن أني أرى شيئاً يقبل اللمس أيضاً يمكن لأشخاص آخرين رؤيته ؟ هل لدينا ضمان بأنني أرى الآن شيئاً يوجد في أي وقت آخر ، ودع عنك القول بأنه مصنوع من كذا وكذا من المواد أو له كذا وكذا من الصفات أو يحقق أغراضاً معينة ؟ أظن أن من الواضح أن إدراكي لا يؤتي هذه الضمانات . لكن إذا لم يضمن محتوى خبرتي البصرية الحاضرة هذه النتائج من الناحية المنطقية فإننا مبالغون إلى القول أن هذه النتائج تتجاوز الخبرة ، وهذا هو معنى القول أن حكمتي بأن هذه منضدة إنما يتضمن استدلالاً ، لا بمعنى أن الحكم ناشئ عن عملية برهانية واعية وإنما بمعنى أنه يقرر أكثر مما تتضمنه الوصف الدقيق للخبرة التي قام عليها الحكم . أن ما أقصده بالوصف الدقيق هنا أنه وصف مطابق للخبرة كوصف خصائص المعطى لنا دون أي تضمن ( أو فرض ) من أي نوع . أننا لا نصوغ في العادة مثل هذه القضايا لأننا لسنا مهتمين بمعطيات في ذاتها وإنما بتفسيرها . ورغم ذلك لا أرى سبباً منطقياً لماذا لا نصوغها .

وإذا كنت مصيباً في هذه النقطة فإن الواقعين السذج مخطئون حين ينكرون أن أحكامنا المألوفة للإدراك الحسني تقبل التحيل أو ينكرون

٨٢ أن هذه الأحكام تتضمن استدلالاً بممكنات إبرازها . ولا يعنى هذا أننا نتحدث عن رؤية الأشياء المادية ولمسها بالطريقة التى نتحدثها فى العادة وإنما نعنى فقط أن الوقائع التى تحقق قضايانا أكثر تعقيداً مما افترضنا أول الأمر . وهناك أيضاً نتائج أخرى إن لم تكن ناشئة عن طريقتنا المألوفة فى الحديث ، فإنها تنشأ عن طريقة الرجل العادى فى تأويلها ، وكلها موضوع للمناقشة . آخذ وجهة نظر الرجل العادى على أن تقول أن الأشياء المادية التى ندرکها تستمر فى وجودها فى الصورة التى ندرکها بها ويلزم عن ذلك مثلاً أنه سواء نظر أى إنسان إلى المنضدة فإنها تحتفظ باللون والشكل اللذين تلبو لنا بهما حين تكون موضوع ملاحظتنا فى الظروف السوية . والسؤال هنا هو ما إذا كان هذا الموقف يتسق مع إعتقاد الإدراك على البيئة المحيطة بها ومحالاتنا العقلية والفيزيائية إعتقاداً علياً . وكثيراً ما يقال أن العلم يقدم لنا موقفاً مختلفاً أو على الأقل لا يقدم لنا سبباً وجيهاً للإعتقاد بأن الأشياء كما هى فى ذاتها مشابهة جميعاً لما ندرکه فيها عدا تركيبها . وقد صاغ رسل هذه النقطة صياغة بليغة فى كتابه « بحث فى المعنى والصدق » حيث رأى أن موقف الرجل العادى هو نفس موقف الواقعية الساذجة ، ثم يقول « تؤدى الواقعية الساذجة إلى علم الطبيعة ، وإذا كان هذا العلم صادقاً فيما يقول فإنه يبين أن الواقعية الساذجة خاطئة . وإذن فالواقعية الساذجة — إن صدقت فيما قالت — فهى مخطئة ، إذن هى مخطئة » (١) . وأريد الآن النظر فيما إذا كان يمكن قبول هذه الحجة .

### ( ج ) النظرية العلية فى الإدراك الحسى

لقد أعطانا رسل السبب الذى من أجله رأى أن الفيزياء تثبت خطأ نظرة الرجل العادى فى الفقرة التى سبقت إشارتنا إليها ، فيقول « نظن أن الحشيش أخضر وأن الحجر صلب وأن الثلج بارد . لكن تؤكد لنا الفيزياء أن خضرة الحشيش وصلابة الحجر وبرودة الثلج ليست الخضرة

(١) برتراند رسل : « بحث فى المعنى والصدق » ص ١٥ .

والصلابة والبرودة التي تعرفها في خبرتنا وإنما شيء مختلف . حين يبدو شخص أنه يلاحظ حجراً فإن هذا الملاحظ يلاحظ آثار الحجر على نفسه إذا صدقنا علم الفيزياء (١) . وبالمثل يصور العالم الطبيعي آرثر أدنجتون نفسه في كتابه « طبيعة العالم الفيزيائي » جالسا يكتب على « منضدتين » لإحداهما إمتداد ولها نصيب من الديمومة ولون ولها قبل كل ذلك جوهريّة ، بينما الأخرى تكاد تكون خلاء ومزودة بشحنات كهربية عديدة تندفع بسرعة مذهلة (٢) ، ويتضمن هذا أن المنضدتين مختلفتان وإذا كانت الشحنات الكهربية هي ما يوجد في الحقيقة فلن يكون الشيء الجوهري الملون أكثر من ظاهر أو مظهر أى أثر لمجموعة من العمليات الفيزيائية على عقل الملاحظ ، وتبدأ هذه العمليات من الشحنات وتستمر من خلال أشياء متوسطة وتنتهى في الجهاز العصبي للملاحظ .

لهذا الموقف وجهان ، أحدهما أن العلم يصحح الصورة التي يؤلفها الرجل العادي عن العالم ، والثاني أن هذه الصورة لن تكون دقيقة على أساس مصدرها العلى . وسأبدأ بتناول الوجه الثاني .

يجب ملاحظة أن هذه النظرية تعتمد - كالأولى - على قبول النظرية العلمية : أى أن القول بأن الأشياء ليست كما تبدو لنا مشتق من التفسير العلمى لهذا الظاهر ، وبالتالي يجب ألا نسمح بالنظرية أن تقودنا إلى وضع لا تبرر فيه قبولنا للنظريات العلمية ، فمثلاً يجب ألا تدفعنا النظرية إلى إعتناق موقف الشك بأن ليس لنا ما يحيز أى فروض عن سمات الحوادث الفيزيائية .. ولا يعنى هذا أن نظرية أدنجتون تسوقنا إلى الاعتقاد بوجود أشياء خارجية ، إذا أخذنا «خارجية» على أنها تتضمن وجود أشياء مستدلة لا تسمح بالملاحظة . يسمح لنا قبول هذه النظريات العلمية بمجال وسع للتفسير الذى نعطيه لها فقد تؤولها على أنها ترتبط بمعطيات إدراكية ،

(١) نفس المرجع .

(٢) آرثر إدنجتون : « طبيعة العالم الفيزيائي » ، المقدمة .



وستكون حريتنا محدودة فقط في وجوب تمسكنا بالطريقة التي أقيمت عليها النظريات وجعل تفسيرنا لها متسقاً مع أسباب وجيهة لقبولها .

هنا تسلّم بأن العلماء برهنوا لنا على أن إدراكنا للون ناشئ عن تأثير الفوتونات على أعصاب البصر ، ولنترك إلى حين كيف تفسر الإشارات العلمية إلى الفوتونات أو أعصاب البصر . لم نظن أن ذلك يجعلنا نستنتج أن الموضوعات التي يتصلر عنها الفوتونات ليست ملونة حقاً ؟ وكيف نفهم كلمة «حقاً» هنا ؟ سبق أن اقترحت أن ما نعني به في العادة حين نقول مثلاً إن المنضدة في الحقيقة بنية اللون هو أنها تبدو بنية للناس الذين يلاحظونها في ظروف مناسبة ، ومن الواضح أن هذا لا يتعارض مع أى تفسير على الطريقة التي نتركها بها . ولذلك يجب افتراض أن أولئك الذين ينهون إلى أن المنضدة ليس لها في الحقيقة لون إنما يستخدمون «في الحقيقة» بمعنى مختلف عن هذا المعنى العادى .

٨٤

كيف يستخدمونها إذن ؟ أظن أن من السهل رؤية مقصد العلماء وإن لم يكن من السهل إستنتاج كل ما يتضمنه موقفهم . يريدون التمييز بين الأشياء كما هي في ذاتها وكما تبدو لنا وأن يعتبروا خصائص الأشياء المادية مستقلة عن إدراكنا لها هي الخصائص الحقيقية . ولذلك فما يعنونه بالقول أن المنضدة ليست في الحقيقة ذات لون هو أن لونها ليس صفة ذاتية في الشيء أو مجموعة الموضوعات التي يتصلر عنها الضوء وما يسبب إدراكنا للمنضدة . والسبب الذي من أجله صغت مقصدهم بهذه الطريقة المعقّلة أكثر من قولي ببساطة أن اللون ليس في نظرهم صفة ذاتية للمنضدة هو أننا إذا قلنا - مع النظرية - أن الأشياء التي تلخّل في إطار صورة الرجل العادى عن العالم آتية من آلية الإدراك ، فإن كلمات مثل (منضدة) سوف تدل على نتائج العملية العلمية أكثر من المادة التي تؤثر عليها . ولم يكن يكفى أن نتحدث دون تفصيل عن الأشياء التي تسبب إدراكى للمنضدة ، وإلا لم نميز بين الشيء الذي أشير إليه من الأشياء الأخرى مثل فوتونات الضوء

أو عناصر الجهاز العصبي للملاحظة التي تدخل أيضاً في العمليات العلية . بل لا يكفي القول عن الأشياء التي يصير منها الضوء ما دام هذا لم يميز تلك الأشياء من الشمس أو أجسام أخرى كالمرآيا التي ينعكس منها الضوء . ويمكن التغلب على هذه الصعوبة إذا أعطينا وضعا مكانياً وزمنياً للأشياء التي نريد عزلها ، لكن لكي نفعل ذلك فإننا في حاجة إلى تحديد أوضاعها وليس هذا ممكناً إذا كنا لا نلاحظ المكان الذي تشغله الأشياء المادية وإنما نستدله فقط . وتلك نقطة هامة سوف أعود إليها بعد قليل . أريد الآن ملاحظة صعوبة إيجاد صيغة عامة لتحديد العلة التي تطابق الشيء المراد إدراكه من بين علل احساساتنا .

٨٥ إن التمييز الذي يحاول أصحاب النظريات العلية إقامته بين الأشياء كما هي في ذاتها والأشياء كما تبدو لنا يتفق والتمييز الذي أقامه لوك بين أفكار الصفات الأولية والثانوية . أفكار الصفات الأولية - في نظر لوك - هي أفكار الصلابة والامتداد والشكل والحركة أو السكرن والمقدار (١) ، وقد افترض لوك أن هذه الأفكار نسخة من صفات الأشياء التي تكون علة استقبالنا لها . كما رأى أن أفكار الصفات الثانوية مثل الألوان والطعوم والأصوات، مختلفة في أن الصفات التي تكون هذه الأفكار أفكاراً عنها لا توجد في الأشياء المادية ذاتها وإنما هي بمثابة قوى تنشأ عنها احساسات مختلفة فينا بفضل صفاتها الأولية ، أي بفضل حجم أجزائها المتناهية في الصغر وشكلها وتركيبها (٢) . ولذلك فإن إسناد الصلابة إلى شيء ما هو أنه صلب في ذاته وأن له قدرة على الإنتاج احساسات الصلابة فينا ، بينما إسناد اللون إليه هو مجرد القول أن له القدرة على إنتاج احساسات اللون فينا أما الشيء في ذاته فلا لون له .

---

(١) جون لوك : « مقال في الفهم الإنساني » : الكتاب الثاني ، الفصل الثامن ، القسم

التاسع .

(٢) نفس المرجع : ١٠٠٨٠٢ .

لكن لو كان سبب القول أن اللون ليس في الشيء في ذاته أن احساساتنا باللون تعتمد اعتماداً علياً على عوامل أخرى مثل حالة الجهاز العصبي ، فإنه يمكن الاعتراض على ذلك بقولنا نفس الشيء على الإحساسات التي يسميها لوك أفكار الصفات الأولية . وإذا لابد أن يوجد أساس آخر لتمييزه بينهما إن كان التمييز صحيحاً . يبدو أن لوك كان يتابع نيوتن : إن قائمة لوك للصفات الأولية هي قائمة الصفات التي أسندوها نيوتن إلى الجزيئات المادية ، والسؤال هو ما إذا كان يوجد تبرير للقول أن هذه هي كل صفات الأشياء المادية في الواقع .

وتصعب الإجابة على هذا السؤال على أساس أن لوك — كأي فيلسوف آخر يدعو إلى التفسير العلي — لم يوضح ما إذا كانت الصفات الأولية إنتخاباً من الصفات الظاهرة في الأشياء التي ندركها ، أو ما إذا كانت هذه الصفات صفات الأشياء التي لا ندركها على الإطلاق ، إلا بمعنى أنها تسبب فينا مختلف الإحساسات . نجد في كتابات لوك ما يدعم الموقف الثاني لكنه كثيراً ما كان يكتب كما لو كان يدعم الموقف الأول . ولذلك حين يتحدث عن الأجزاء المتناهية الصغر من الأجسام يتضمن أنه لا يمكن إدراك هذه الأجزاء لتناهي صغرها وهو يقابلها بالأجزاء الكبيرة من الأشياء التي يمكن ملاحظتها .

وتوجد صعوبات في كلا الموقفين . إذا كانت الصفات الأولية إنتخاباً من تلك الصفات التي يبدو أنها تبرز الأشياء التي ندركها ، فلما نسأل عما إذا يمكن تجزئ الأشياء على هذا النحو . لعل بركلي قد أسرف في نقده وقال أن هذه الصفات الأولية متمحلة إتحاداً لا يتفصل عن الصفات الحسية (الثانوية) الأخرى ولا يمكن فصلها عنها حتى في الفكر (١) ، ذلك لأن علماء الطبيعة يبدو أنهم قادرون على إقامة هذا التجريد ، لكن إذا جردنا من الجسم لونه فإن من الصعب أن نتخيل إحتفاظه بشكله أو امتداده وكيف نميز بعضها من

(١) جورج بركلي « مقال في مبادئ المعرفة الإنسانية » : ج ١ ، فقرة ١٠ .

بعض ؟ أضف إلى ذلك أنه ما دامت تبدو كل الخصائص المدركة للأشياء المادية في ظروف مشابهة فلن يكون لدينا دافع لجعل هذه الأشياء هياكل إلا إيمثالا لما يقوله العلم .

والموقف الثانى هو ما أشار إليه هيوم حين تحدث عن المذهب الفلسفى وقال عنه أنه يحوى كل صعوبات النظرة العامة مع نظرات أخرى غريبة . ولم يكن إعتراضه الأساسى مقنعا ، وهو القول أن ليس لدينا سبب وجيه للاعتقاد بوجود الأشياء التى تصادر عليها . ويبدو أنه يمكن الرد عليه بالقول أن إلغاء أى إشارة إلى كائنات لا تقبل الملاحظة يؤدي إلى تقييد حرية العلم . إن أقصى ما ينزمننا هو أن للفروض التى تتناول هذه الكائنات نتائج يمكن إختبارها بالتجربة ، لكن هذا يتجاهل الحقيقة بأن الكائنات التى لا تقبل الملاحظة وما تسمح به النظريات العلمية تحصل على وجاهتها من ارتباطها بأشياء نزن أنها تقبل الملاحظة وتشغل وضعها فى المكان المدرك . فإذا وضعنا كل شىء مادي فى عالم خارجى بعيد عن متناول الملاحظة فيجب أن تصاحبها علاقات مكانية ، وينتج عن ذلك أن المكان الذى تشغله يصبح شيئا مستدلا عليه فقط . وحينئذ يكون من الصعب أن نبرر هذا الاستدلال . نعم أشك فى أن فكرة النسق المكاني الذى لا يمكن ملاحظة عناصره فكرة مقبولة لدى العقل . إذا استطعنا أن ننظر إلى الكائنات اللامدركة على أن لها وضعها فى المكان فذلك لأننا ندخلها فى نسق من علاقات مكانية يمكن ملاحظتها .

ليس ذلك فحسب وإنما تحتاج النظرية العلمية فى الإدراك الحسى أن يكون ٨٧ للأشياء المادية وضع فى مكان مدرك . حين أقول أن رؤيتى للمنضلة تعتمد على أنها تصير فوتونات تؤثر على العصب البصرى فإننا نفترض أن المنضلة موجودة فى الخارج حيث يبدو لى أنى أراها ، وليس فى مكان أعرفه فقط بالاستدلال ولا يدركه أحد . ولا يعنى هذا أن الأشياء تكون دائما فى المكان الذى تبدو لنا فيه فهناك حالات نسمح فيها بأحكام عن المكان تبطلها إحدى النظريات العلمية : فمثلا نعتقد أن الشمس والنجوم أبعد عنا مما



تبدل لنا ، والنقطة هنا هي أن النظريات التي تؤدي إلى هذه النتائج تقوم على أساس افتراض وجود الأشياء المادية في المكان الذي تبدل لنا فيه .

والاعتراض الخامس على صورة النظرية العلية التي تحول الأشياء المادية إلى أشياء غير ملاحظة تشغل حيزاً من مكان غير ملاحظ هو أنه لو كان كذلك فهذا كذلك فلن نكون لنا وسيلة للتعرف عليها ، وإذا لم تكن لنا هذه الوسيلة فلن يكون لدينا سبب للاعتقاد بأنها تلعب أي دور في ظهور إحساسات ، أو حتى أن توجد على الإطلاق . أن النقطة التي تجاهلها دعاة هذه النظرية هي أنه لا يمكن إدراك الأشياء المادية لأرل وهلة كأسباب لإحساساتنا . يجب أن نلزمها مستقلة قبل أن يكون لنا حق في القول بوجود علاقات عليّة . وحيث أنني أستطيع تدعيم القول بأن المنضلة توجد أمامي بطريق الإدراك الحسي فإني أستطيع تفسير رؤيتي بتأثير المنضلة على .

ولذلك يجب أن يوجد تفسير أولى للإدراك الحسي ولا يشير إلى أي علاقة عليّة بين الذات الملموسة والأشياء التي يلمسها . لدينا حقاً سبب في بعض الأحيان لإضافة جملة خلية إلى تحليلنا لأحكام الإدراك الحسي . فمثلاً إذا كان هنالك شخص يقع تحت تنويم مغنطيسي أو قمنا بتنبيه صناعي لأبواب بصره ، فإذا اعتقدنا أنه رأى شيئاً ما سواء كان ذلك واقعاً أم لا ، فإن حدوث ذلك الموقف لا يكفي للقول بأنه رأى ذلك الشيء فعلاً ، لعدم وجود العلاقة العلية بينهما . ويمكن وضع هذا الشرط العلي في مرحلة تالية حين نكون قد دعمنا دعوانا بأن لدينا معرفة ما عن العالم الطبيعي . لكن لا ينبغي أن ننادي بذلك منذ البداية لأن الأشياء التي ترتبط بمعرفتنا يجب أن نلزمها مستقلة ، وما دام هذا ممكناً عن طريق إدراكنا لها فلا بد من وجود مراحل مبكرة في تحليل الإدراك الحسي لا تبدل فيها هذه العلاقة .

٨٨

وماذا حدث الآن في القول أن الشروط العلية للإدراك الحسي تجعل الاحتمال قليلاً في إدراكنا الأشياء كما هي من ذاتها ؟ والجواب هو أن السؤال جاء في غير موضعه : أي لا قيمة له في المرحلة الأولية من الإدراك ( أي

إدراك الرجل العادى للأشياء) . يجب أن نصوصغ معايير الوجود الحقيقى فى حدود الطريقة التى تلبو لنا بها الأشياء ، وليس لدينا طريقة أخرى ، أما حين نؤلف صورة أولية عن العالم الطبيعى فيمكننا إقامة نظرية عنها تجعل ذلك الموقف مقبولا . وإذا قبلناه يجب أن نبعد عن أنفسنا المرقاه ( السلم ) الذى تسلقنا بها - كما يقول فثجنشتين (١) . ولازلنا محتاجين لتبرير ذلك .

ونطبق نفس الموقف على مشكلة المتضدين عند إدنجتون . وسوف ننظر فيما بعد فيما إذا كانت صورة العالم الطبيعى عن العالم تنافس صورة الرجل العادى ، وإذا كانت النظرتان متنافستين فأيهما تصالح كأساس لتصورنا عما يوجد فى الحقيقة (لا فى الظاهر) . إن القول بأن موقف الرجل العادى فى مرتبة أدنى لا يحكم على هذا الموقف بالفشل كما يقترح رسل . كان ممكن أن يكون موقفا فاشلا إذا كانت العلاقة بينه وموقف العالم الفيزيائى علاقة لزوم منطقى وسرى فيما بعد أنها ليست كذلك . يمكننا القول الآن أن موقف الرجل العادى يعطينا مادة أولى للنظرية الفيزيائية ، كما أن موقفه عن العالم هو ذاته نظرية عن المعطيات المباشرة للإدراك الحسى . ولذلك فواجبنا أولا هو كيف تطور هذا الموقف .

## التركيب العقلي للعالم الطبيعي

### ١ - العناصر

لقد حاولت بيان وجرد معنى مقبول للقول إن أحكامنا العادية عن الإدراك الحسى تتجاوز الشواهد التجريبية التى بدأت منها ، لأن هذه الأحكام تتضمن أكثر مما تمنحنا الخبرات التى تودى إليها . فإذا كان الأمر كذلك ينبغى أن يكرن من الممكن إقامة قضايا تسجل مضمون هذه الخبرات دون أن تحتوى على أى نتائج أخرى ، وهنا نسأل كيف تصاغ تلك القضايا التى سوف أسميها قضايا الخبرة الشاملة .

هذا سؤال سبق أن لمسناه من قبل حين تحدثنا عن استخدام الفلاسفة لكلمات مثل ( فكرة ) أو ( معطى حسى ) ، ورأينا اختلافهم فى طريقة الإجابة عليه ، ومن بين أسباب الصعوبات الناشئة أننا لا ننتبه عادة إلى خصائص خبراتنا الحسية أكثر مما يلزمنا لإعطاء تفسير مقنع لها . يكفيننا فى العادة أن نتعرف على الشيء الذى نراه الآن على أنه منفصلة أو كتاب أو صندوق أعواد الثقاب أو أى شيء آخر : لا نعبأ بتحديد دقيق لحجمه أو شكله أو حتى لونه ؛ قد نلاحظ أن سطح صندوق الثقاب أصفر بوضوح ، لكننا لا نلاحظ درجة صفوته . ولذلك يمكننا القول أن محالى البصرى فى أى لحظة لا يتألف إلا من عدة ألوان ، لكن يجب أن أقول أنى لا أرى مجرد هذه الألوان وإذا رأيتها كألوان فإنى لا أميز بينها تمييزاً دقيقاً .

هل يمكننا القول إذن أنه تحضر أمامى الظلال المختلفة للون الذى لا أميزه بطريقة شعورية ؟ إن مما يدعم ذلك أن من الضرورى منطقياً أن يكون أى لون ذا ظل معين ( أو درجة معينة ) . ولا تعنى عدم ملاحظتى ظلال اللون الواحد حين أستقبل اللون الأصفر مثلاً فى محالى البصرى — لا يعنى هذا أنه

لا توجد هذه الاختلافات . بل قد يقال أنه يجب أن توجد اختلافات أعجز عن إدراكها . فقد يحدث مثلا ألا أستطيع تمييز لون أ من لون ب أو لون ب من لون ج لكنني أستطيع تمييز لون أ من لون ج ، ويلزم عن ذلك أن لون ب يجب أن يختلف عن لون أ و ج ولو أن الاختلاف من الدقة بحيث لا أستطيع ملاحظته .

وهناك إعتراض على هذا الاتجاه الواقعي في الحديث عن الظواهر وهو أننا إذا لم نأخذ ما نلاحظه — وإن كان بطريقة عابرة — كمعيار — لما يبدو ، فلا ندرى أى المعايير نأخذ . قد نحاول الالتجاء إلى علم وظائف الأعضاء ، لكن إذا تركنا جانباً الاعتراض بأننا يجب أن نحدد أولاً ما الظواهر التى تكون أمامنا ونكتشف حالات الجهاز العصبي المرتبطة بها ، فهذا لا يعطينا مجموعة القواعد التى نستطيع تطبيقها عمليا . لعل الطريقة الأفضل تحديد المعطيات البصرية في إطار أحكام عن اللون والحجم والشكل التى يقيمها الملاحظ إذا درب قدراته على التمييز بالإضافة إلى تحديدات دقيقة أخرى تتضمنها هذه الأحكام منطقيا . ويتركنا هذا في أغلب الأحيان في شك من أمر تلك الظواهر ، لكننا قد لا نعطي أهمية لهذا الشك ما دام يحدث في أغلب الأحيان .

أظن أنه يمكن الأخذ بهذه الطريقة ما دمنا لا نتبعها في سياق نظرية المعرفة . إذا كنا مهتمين فقط بتأليف لغة تساعدنا في وصف الظواهر دون أن ندعى أولويتها على لغة تشير مفرداتها إلى الأشياء المادية ، فلنا الحق في اتخاذ أى خطوات تساعدنا على تناول المشكلات الخاصة بالمعرفة على نحو مقنع . وقد قدم نلسون جودمان مثالا طيبا على ذلك في كتابه « تركيب الظواهر حيث طور نسقا تكون العناصر الرئيسية فيه صفات (١) اللون والمكان

---

(١) كلمة « صفات » كما ترد هنا ترجمة لكلمة qualia ويعنى بها جودمان الصفة من حيث هي موضوع إدراك وليست الصفة قائمة في جسم ما ، وهى مصطلح بديل بالمعنى الحسي ( المترجم ) .



والزمن . والأمكنة هنا كما نتوقع هي الأمكنة في المجال البصرى ، والأزمنة هي ما يعطينا الترتيب الزمنى للخبرات لا بيان زمن الحوادث الفيزيائية ، وتركيب الجزئيات المحسوسة من علاقة المعية التى تقوم بين صفات تلك النماذج المختلفة وبين صفات نموذج ما ومجموعة صفات النموذجيين الآخرين . وإذن قد يتميز الشيء الجزئى فى مجال البصرى الحاضر بكونه لونا مع زمن مكانى أو بقعة لونية مع زمن ما أو لحظة لونية مع مكان ما . ولذلك نعرف صفات الحجم والشكل - التى تؤلف هذه الجزئيات - ونصل إلى ترتيب الألوان والأمكنة على أساس علاقة تناسب بفضل منهج يمكن تطبيقه أيضاً على معطيات الأنواع الأخرى مثل الأصوات . وهذه الطريقة نقيم إطاراً لوصف متسق للظواهر المرئية . ولم يبحث جودمان إلى أى حد يمكن أن يدخل وصف العالم المادى فى هذا الإطار أو تطبيقه على معطيات الحواس الأخرى .

٩١

ولدى سبيان لإتباع طريق آخر . أولاً لست مهتماً أساساً بترتيب الظواهر فى نسق وإنما مهتم ببيان أن الظواهر تؤكد التفسيرات التى نعطيها لها . أقترح ثانياً أنه لكى يكون أى شيء ظاهراً فمن الضرورى أن يكون شيئاً يلاحظه شخص ما بطريقة ضمنية على الأقل ، ولذلك أستخدم عدداً من التصورات الأساسية التى أفضل تأليفها من الناحية المنطقية البحتة . وإذا بدأنا بالمجال البصرى فإننى لا أضيف إلى صفات اللون صفات الحجم والشكل فقط ، وإنما أيضاً مجموعة النماذج التى نستعير وصفها من وصف الأشياء المادية التى نسويها بتلك النماذج . ولذلك سوف أتحدث عن نموذج المقعد البصرى ونموذج ورقة الشجرة البصرية ونموذج القطة البصرية وهكذا ، وسوف أفسر هذه المصطلحات على أنها تنطبق على أى شيء فى مجال النماذج البصرية التى تودى بالملاحظ إلى الاعتقاد بأنه يرى شيئاً مادياً . ولا يعنى هذا أن ما يحدد النموذج البصرى هو وجود الشيء المادى . إذا أخفى الشيء فقد يكون النموذج مرتبطاً بشيء آخر : فى حالة جدول الكلمات المتقاطعة يمكن أن يكون شيء ما واحداً أساساً لنماذج لأصناف

أخرى ، وإذا وقع الملاحظ في هلوسة فقد لا يكون هنالك شيء يمثله هذا النموذج ، ولا نغنى أيضاً أن يصف الملاحظ هذا النموذج كنموذج ؛ إنه يلاحظه بطريقة ضمنية بمعنى أن تسجيله له يحكم إدراكه للشيء المادى الذى يظن أنه يراه . وتعطينا هذه النماذج إشارات بصرية تقسم عليها أحكامنا اليومية عن الإدراك الحسى .

٩٢

وتقوم العلامات المكانية والزمنية بين هذه النماذج كما تقوم بين هذه النماذج والصفات الأخرى ، ولذلك يضم نموذج الوجه نموذج الأنف ، وقد يلتقى نموذج القطعة فى المكان مع صفة السواد ، وقد يبدو نموذج الطائر فى لحظات ونقط مكانية متتابعة فى المجال البصرى . وتقوم العلاقات المكانية فقط بين معطيات الحاسة الواحدة التى تكون نماذج فى نفس المجال الحسى لكن تقوم العلامات الزمنية بين معطيات الحواس المختلفة . فمثلاً قد يسبق النموذج البصرى للطائر سماع صوت الطائر أو يلحقه . ويجب أن يكون واضحاً أن المقصود بهذه الأوصاف أن تكون كيفية أى متعلقة بصفات ، ويجب ألا تفهم من الإشارة إلى صوت الطائر أن يتضمن القول أن وجود الطائر علة صوته وإنما نقصد فقط أن يحدد صوتاً من نوع متميز .

ولقد قال بركلى أن المجال البصرى فى أساسه ذو بعدين وإنما نرى عمق الأشياء فقط من خلال ارتباط البصر باللمس (١) . لكن احتج علماء النفس مثل وليم جيمس بقولهم إن العمق خاصية أساسية للمجالات البصرية كالطول والعرض (٢) . وما دامت حجة بركلى قامت على أساس علم الضوء بينما بدأ وليم جيمس من الطريقة التى تبسّط بها الأشياء فى الواقع ، فليس الخلاف بينهما تحسسه تجربة ، وإنما هو خلاف على ما يمكننا إعتباره أمراً أولياً . وحيث أننا فضلنا المعيار السيكلوجى على المعيار

(١) جورج بركلى : « نظرية جديدة فى الرؤية » .

(٢) وليم جيمس : « مبادئ علم النفس » ، ج ٢ ، ف ٢٢ .

الفيولوجي لتحديد الظاهر فإننا نقف في وصف ولیم جیمس .  
 ، یعنی هذا أننا نتصور العلاقات المكانية بين الصفات في ثلاثة أبعاد  
 على أنها معطاه لنا كالصفات ذاتها . وبنفس الطريقة أنظر إلى العلاقات الزمنية  
 للزمن والسبق على أنها معطيات مباشرة وينتج عن ذلك أننا نعتبر الزمن  
 الذي يحدث فيه المجال الحسى على أن له ديمومة ، والغالب أن هذه  
 الديمومة قصيرة من الناحيتين النفسية والفيزيائية ، لكن لا يوجد مقياس عام  
 لتحديد لها ، ومتروك للملاحظ أن يصدر حكماً عما إذا كان يخرج معطى  
 ما سبق من مضمون خبرته الحاضرة في أى نقطة مكانية وفي مجال الذاكرة  
 وليس التمييز واضحاً في أكثر الحالات .

٩٣ تتحدد الصفة ببساطة في المراحل الأولية بتسجيل حصولها . وتتألف  
 لعبة اللغة الأولية — إن جاز ل استخدام هذا التعبير — من تعيين الصفات  
 الظاهرة لى بالإضافة إلى علاقاتها المكانية والزمنية . وتحدد هذه العلاقات  
 المجال الحسى الذى تحدث فيه الصفات . وما دامت العلاقات المكانية والزمنية  
 لا تتجاوز المجال الحاضر — فيما عدا أن العلاقات الزمنية تستخدم لربط معطيات  
 الحواس المختلفة — فإنه يمكننا تحديد المجال البصرى أو اللمسى بأنه يتألف  
 من أى شيء ترتبط به بعض الصفات مكانياً أو زمنياً . ويعطى هذا هوية  
 المجال الحسى اعتماداً على السياق . ولا نستطيع استبعاد أن من الممكن حضور  
 نفس هيكل الصفات في مختلف الظروف ، لكن يمكن أن توجد  
 مجموعة واحدة فقط يواجهها الملاحظ حين يسجل حصول المعطيات التى  
 يستقبلها . فإذا أردنا تحديد الصفات بطريقة وصفية بحيث يجب أن نرتقى إلى  
 مستوى أعلا نستطيع تصور المجالات الحسية على أن لها سوابق ولواحق .  
 وهنا نستعين بالحقيقة بأن التكرار الكامل يحدث فقط في شرائح قصيرة  
 من خبرة الفرد ، ويعين المجال الحسى بالإشارة إلى خواصه وخواص  
 المجالات المجاورة والمجاورة لهذه حتى نصل إلى مركب نعتبره مجالا فريداً .  
 وليس هذا المنهج محكماً لأنه يفشل مثلاً في الحالة التى نجد فيها فترتين مختلفتين

من فترات اللاشعور أعاق كلا منهما خبرات مماثلة ، ويمكن تجاهل هذه الحالات الشاذة مؤقتاً ، لأنها لا تعوق صياغة الحجة التي ننادى بها ، وسوف نجد مصادر هذه الحالات حين نعطي تركيباً عقلياً لانسق فيزيائياً نعيد تفسير العناصر التي يقوم عليها . وسوف أوضح فيما بعد كيف نعطي هذا التركيب العقلي .

### (ب) مسألة الخصوصية

سوف أستخدم عبارة « مبركات حسية » للدلالة على الصفات المدركة حين تتحول إلى جزئيات لها وضع مكاني سواء بالبرهان أو بالوصف . وفي ذلك أتابع رسل الذي نظر إلى المبركات الحسية على أنها مركبة من كيفيات أو صفات ، وقد استخدم بيرس وجيمس البراهيتان هذا التعبير من قبل . لكن توجد نقطة هامة تختلف فيها عن رسل ، وهي أنني لا أعين المبركات الحسية منذ البدء على أنها كائنات خاصة . فمن الواضح أن الصفات ليست كائنات خاصة مادامت كليات يمكن أن نجد لها أمثلة في خبرات أي فرد . من الممكن على أي حال أن نضيفها بالخصوصية حين تنقلب مبركات حسية على أساس أن تحديداتها يعتمد على وضعها في المجالات الحسية التي تكون حاضرة لشخص واحد . لكن بينما قد تحدث إشارتنا إلى ملاحظ معين في شرحنا للطريقة التي توجد بها المبركات الحسية ، فلا يمكن أن تحدث في التحديد الأولي للمبركات ذاتها . وهذا — كما سبق لي توضيحه — أمر يسجله وجود مجموعة من النماذج . وحيث أننا لم ندخل الأشخاص حتى الآن في الصورة فإننا لا نعي أن النماذج تحدث في خبرة أي شخص ملاحظ ، ولا نعي بالتالي أن ثبات هذه النماذج في مبركات حسية يعطى لشخص واحد احتكاره لها .

وليس من الضروري أن نحدد المبركات الحسية على أنها خاصة منذ البداية فليس هذا أمراً مشروعاً . ينشأ التقابل بين الخاص والعام



بالمعنى الذى نعينه هنا حين يكون لدينا وسيلة للإشارة إلى عدة أشخاص والتمييز بين خبراتهم الذاتية والأشياء الخارجية التى يشتركون فى إدراكها . سوف أوضح فيما بعد كيف بعد كيف نحقق ذلك لكن على المستوى الذى نتحدث فيه لا ينشأ السؤال عن الخصوصية أو العمومية .

وعلى الرغم من ذلك ، تحصل قضايا الحسبة الواعية **experiential** على سمة كانت الهدف الرئيسى للإعراضات التى هاجم بها فنيجاشتين . يمكن ما يسميه اللغة الخاصة . إن المعيار الوحيد لتحديد صدق هذه القضايا هو إدراك الملاحظ للنماذج التى يلتقطها ، لكن ما الضمان فى أن إدراكه صحيح قد يلجأ إلى تذكرو لظروف سابقة توفرت فيها نفس النماذج — أو ما يفترض أنها نفس النماذج — الحاضرة له . لكن كيف يتأكد أن ذاكرته لم تخنه ؟ وقد يكون الجواب أنه لا يوجد سبب أقوى من احساسه أنه واثق مما يتذكر وإذا اكتفى بذلك فهذا هو نفس الشيء الذى نشك فيه ، أو كما قال جودمان أن التعرف على صفة حاضرة أسمى بحسبها لإصرار الملاحظ .

والاعتراض الآن هو أن أى شيء نسميه لغة يجب أن يتألف من علامات تستخدم طبقاً لقواعد ، ولا يتحقق هذا الشرط إذا قرر المتكلم بنفسه ما هو حق : يجب أن يخضع قراره لمراجعة مستقاة عنه . وأجيب على هذا الموقف برفضى أن عدم المراجعة سبب وجيه لعدم تحقيق الشرط . قد نفترض أن للمتكلم بلغتنا العادية طريقته فى التصنيف الذى تؤلف قواعده . لا توجد مراجعات على مستوى اللغة العادية لكن قد توجد هذه المراجعات سرعان ما يبدأ الملاحظ بربط المدركات الحسية فى إطار واسع وحينئذ يجد قرارات مختلفة تتصارع وبالتالى يلغى إحداها ، وقد يقول أن القرار الذى فسخه أبطل قاعلة ما . قد لا يزال عاجزاً عن التمييز بين الحالة التى كان فيها مخطئاً فى طريقته فى التصنيف والحالة التى تكرر فيها خبرته مضللة لكن ذلك تمييز لا يستخدمه . ولكن يستخدمه فنحن محتاجون إلى أصول النظرية التى نهم الآن بتطويرها .

قد تبلو هذه الإجابة مقنعة حين نبين أن دعاة القول باللغة العامة ( في مقابل اللغة الخاصة ) يقعون في نفس المأزق ، وذلك - كما قلت في كتاب آخر (١) - لأننا مضطرون في النهاية إلى الاعتماد على قدرتنا على الإدراك . حين نشير إلى ما نتصور أنه شيء له ديمومة فقد يكرن في قدرتنا أمثلة أخرى نراجع بها استخدامنا للغوى ، حتى لو لم يكن ذلك ممكناً فقد نقارن جكمنا بأحكام الآخرين . لكن يجب أن نتعرف على هذه الأمثلة الأخرى . حين نستشير المتكلمين الآخرين يجب أن نفهم علاماتهم وإشاراتهم إذا كان لنا أن نتعلم منهم شيئاً . ويجب أن نقرر في النهاية أن هذا مثال لهذه الكلمة أو تلك أو هذا النوع من الأشياء أو ذاك . إننا نتميز على الذين يتكلمون لعبة اللغة البدائية التي نتقنها بحيث تخضع قراراتنا للمراجعة ، لكن ذلك اختلاف في الدرجة فقط . حتى لو لم نستطيع توضيح المدركات الحسية التي تمكنا من إدراك الأشياء المادية أو استقبال أى معلومات من الآخرين ، فإن قدرتنا على تطبيق اللغة على العالم تعتمد على ادراكهم الضمني لتلك الأشياء . ما لم تكن لعبة اللغة البدائية ممكنة فلن نستطيع ممارسة لعبة اللغة الأكثر تطوراً .

واعترض آخر على موقفنا ويمكن الرد عليه هو أن استخدام الجمل التي تشير إلى مدركات حسية لا يمكن أن يفهمها أولئك الذين لم يفهموا استخدام الجمل التي تشير إلى الأشياء المادية ، ويلزم عن ذلك أننا نفترض مقدماً النسق الذي ندعى إننا نؤلفه . وقد تبلو وجهة الاعتراض من حيث أني أدخلت عنصر المدركات الحسية لكي أقضي على الأحكام العادية للإدراك الحسى ، ومن حيث أن إشارتي إلى الصفات المدركة مستتارة من صفات الأشياء المادية . ورغم ذلك فالوجهة سطحية . حين نشرح استخدام الكلمات الجديدة دون أن نعطيها تعريفاً فإن لنا الحرية في استخدام أى طريقة للتعبير عن أنفسنا بما هو مقبول لدى العقل ، وحين نصطنع مصطلحات فنية فإننا

٩٦

فإننا أصرار في شرح الغرض الذي قصدنا إلى تحقيقه . وسوف يكون الاعتراض وجيهاً فقط حين أشير إلى مدركات حسية بحيث نقوم على افتراض وجود الأشياء المادية ، وقد رأينا من قبل أن الأمر ليس كذلك .

وقد يقال أيضاً أنه حتى لو لم تقم الإشارة إلى المدركات الحسية على هذا الفرض ، فإن قدرتنا على الوعي بهذه المدركات تعتمد منطقياً على قدرتنا على الوعي بالأشياء المادية ، وهذا أيضاً مثار اعتراض ونقد . فقد نقول أننا نعرف الصفات الحسية التي تؤلف منها المدركات الحسية بطريق الإشارة ، لكن الشيء العام للجميع فقط هو ما يمكن الإشارة إليه . ولقد حرصت على ألا أسمى المدركات الحسية كائنات خاصة أو ذاتية ، لكني لم أقل أيضاً أنها أشياء عامة للجميع . والنقطة التي تهمننا هنا هي أننا نريد تحديد المدركات الحسية كما يراها شخص يلاحظها بعيداً عما تبدو الأشياء للآخرين .

لكن لم نظن أن شيئاً ما يجب أن يكون عاماً حتى يمكن تعريفه بالإشارة ؟ فإذا كان السبب هو أن أي استخدام للغة يجب أن يتطابق مع معايير عامة للدقة فإننا نكون قد عدنا إلى الاعتراض السابق الذي واجهناه . وإذا كان السبب هو أن الشيء العام فقط هو ما يمكن الإشارات إليه بمعنى أنني أستطيع الإشارة إلى الأشياء المادية التي أملكها لكني لا أستطيع الإشارة إلى أفكارى فإن الرد على ذلك هو أن أفترض أن التعريف بالإشارة يستلزم الإشارة الحسية إنما هو أخذ الإشارة بمعنى جرفي ، بل أن التمييز بين العام والخاص الذي تقوم عليه الحجة هو أيضاً تمييز ساذج . لا تعطى لنا الأشياء عامة ٩٧ أو خاصة ، ويأتي التمييز بين العام والخاص في إطار نظرية ترى أن هناك معنى للقول أن مختلف الأشخاص يرون ويمسكون نفس المقاعد والكتب والأشجار والنجوم ، أو يرون نفس الصور على شاشة السينما ، أو حتى يسمعون نفس الأصوات وينطقون نفس الطعوم : لكن لا معنى للقول

أننا نرى أفكار الآخرين أو وجدانهم أو إحساساتهم . وسوف أحاول فيما بعد مناقشة كيف وصلنا إلى هذا التمييز . أريد الآن ملاحظة أن ليس لهذا التمييز علاقة وثيقة بالطريقة التي نتعلم بها كيف نحدده . حين نعلم شخصاً بالإشارة اسم ما تصفه النظرية على أنه شيء عام فإننا نضعه في موضع يفترض فيه أن لديه خبرة بصرية مثلاً شبيهة بخبرتنا وأنه سوف يفسرها تفسيراً مشابهاً لتفسيرنا . فإذا بدا لنا أنه يكرر نفس الكلمة التي علمناه إياها بطريقة ناجحة نستنتج أنه تعلم الدرس وحين نعلم شخصاً ما اسم شيء تصفه النظرية على أنه إحساس خاص فإننا نعتقد على أنه يفترض إيمانه لخبرة مشابهة لما كان يحدث لنا في ظروف مماثلة ، ونتوقع منه أن يعطيها تفسيراً مماثلاً . فمثلاً لا أنظر - كما ينظر صغار الأطفال إلى الإحساس على أنه خاصة لمنه أو غير - وإنما أنظر إليه كحالة من حالات العقلية . ونستدل من ذلك أنه نعلم درسه إذا بدا لنا أنه يكرر الكلمة بطريقة نجدها مشابهة لخبرتنا ، - ليست خبرتنا لإحساس مماثل وإنما ملاحظة الظروف التي يبدو لنا أن استخدام الكلمة يحتاجها . وتوجد في كلتا الحالتين مشكلة جذب إنتباهه إلى الكلمة الصحيحة في خبرته . وحين نهم بطريقة إختياره للمدرك حسي في مجاله البصري فإن تلويحنا بإشارة ما قد يوضح هذا المدرك لكن لا ضرورة لذلك .

سوف أناقش فيما بعد مشكلة إسناد خبرتنا إلى الناس الآخرين ، لكنني أريد الآن الإشارة إلى أنه إذا كانت توجد صعوبة في ذلك فإنها تنشأ بالنسبة لإدراك ما نحكم عليها بأنها أشياء وحوادث عامة مثلاً تنشأ بالنسبة للوعي بالحالات والعمليات الباطنية ، إن أولئك المفكرين الذين يصرون على أن العمليات الباطنية محتجة إلى معايير خارجية لديهم ما يبرر قولهم بمعنى أننا في حاجة إلى دليل يمكن ملاحظته نقيم عليه إعتقادنا أن شخصاً ما يكابد أفكاراً أو وجدانات أو إحساسات ، لكننا في حاجة أيضاً إلى دليل يمكن ملاحظته نقيم عليه اعتقادنا بأن شخصاً ما يدرك شيئاً مادياً أماره . إذا كان لدى سبب فلسفي للشك فيما إذا كان لشخص ما شاعر مشابهة لشاعري



أو أى مشاعر على الإطلاق فإن هنالك أيضاً سبباً للشك فيما إذا كان يدرك شيئاً مادياً بنفس الطريقة التى أدرك بها الأشياء . فالإصرار على المعايير الخارجية لا يتجنب هذه المشكلة ، واختيار المدركات كأساس للتركيب العقلى للعالم المادى لا يزيد المشكلة سوءاً .

إن الخطأ الذى وقع فيه أولئك الفلاسفة الذين اتبعوا هذا الطريق هو افتراضهم أنه إذا بدأوا بالمدركات الحسية فلا بد أن يبدأوا أيضاً بذات مدركة تسند إليه هذه المدركات . وليس هذا الفرض غير مقبول فحسب<sup>٦٦</sup> للأسباب التى سبق لى ذكرها ، بل سوف يودى هذا الفرض إلى صعوبات لا يمكن التغلب عليها . إن كان الشخص المدرك هو الفيلسوف نفسه — وهذا هو ما نراه — فإنه لن يهرب من النتيجة التى وصل إليها المثالى الألمانى فشته وهى «العالم هو فكرتى» ( أى أن ليس للعالم من وجود إلا من خلال أفكارى ) ، وهذه قضية كاذبة إذا قصد بها أن تشير فقط إلى المتكلم ، ومتناقضة إذا عممناها ، وإذا حاول ضم معطيات عدد من الذوات المدركة<sup>٦٧</sup> فإنه يصطدم بالاعتراض القائل أنه لا يمكن لأحد أن يقيم هذا التركيب من المعطيات . وتتجنب هذه الصعوبات إذا جعلنا المدركات الحسية محايدة ولا نخلط الحياد هنا بجعلها أشياء عامة مشتركة بيننا . وسوف أشرح النظرية<sup>٦٨</sup> التى تقول أن العالم المادى مركب تركيباً عقلياً كما يقوم به شخص واحد . وهذا هو إتجاه رو بنصن كروزو ، وليس المقصود به واقعة تاريخية وإنما تدعيم القول إنه يجب أن تقوم أى معرفة عن العالم التى نكتسبها على خبرات خاصة . قد يبدو لأول وهلة أن هذا اتجاه مثالى لكنه يختلف عنه فى نقطتين أساسيتين : النقطة الأولى وهى الأكثر أهمية هى أن الشخص الملاحظ لا يتصور المعطيات التى يبدأ منها على أنها معطيات خاصة به ، وسوف نرى أن ذلك ممكن حين تتطور النظرية . والنقطة الثانية هى أن الشخص الملاحظ ليس هو أنا أو أى شخص آخر . فإذا سئلت من هو الذى نفرض أنه يقوم بهذا التركيب العقلى .

كان الجواب يمكن أن يقوم بهذا التركيب أى شخص يقيم المبركات الحسية الضرورية .

### (ج) تخطيط للتركيب العقل

من الواضح أن الشخص الملاحظ لا يمكنه إحراز تقدم طالما نحصر إنتباهه في مضمون مجال بصرى واحد ، وقد نستمر في الاهتمام بمعطياته التى تقلدها له حاسة البصر لكننا الآن في حاجة إلى أن يفيد من ذكرياته وتوقعاته . وهو ليس في موقف ليساعده على إثبات ذكرياته صحيحة صادقة وإنما يعتقد بأن كانت له خبرات ،اضحية . ولئن سألنا كيف تنشأ هذه الذكريات والتوقعات فإن وليم جيمس قد أعطى جواباً مقنعاً - فيما عدا أنه كان يتحدث عن أفكار وليس عن مبركات . إذا كانت الفكرة الحاضرة مؤلفة من عناصر ا ب ج د هـ و ز ، فإن الفكرة القادمة سوف تكون عناصرها ب ج د هـ و ز ح ، وعناصر الفكرة التالية هي ج د هـ و ز ح ط - تجتنى الأفكار التى مضى عليها وقت طويل ويأتى غيرها مما يحدث في المستقبل لتعويض النقص . إن اختفاء بعض الماضى وإضافة ما يأتى في المستقبل هما بنور التذكر والتوقع ، وهما معنى الزمن المتأخر والمتقدم ، ويعطيان إتصال الشعور دون أن نسميه مجرى أو تياراً (١) . ويتضمن هذا تدخل المجالات الحسية واندماجها في مضمونها ، وهذا يجعل علاقة السبق الزمنى وهى معطاة في الأصل لتقرم بين عناصر مجال حسى واحد - إنقطاعاً على ما يجاوزها في الماضى والمستقبل . فإذا تصورنا أن تقرم هذه العلاقة بين أجزاء هذه المجالات الحسية وأجزاء المجالات الحسية المجاورة ، وإذا أعطى تدريب الذاكرة هذه العلاقة بالقدرة على سد الفجوات في الشعور ، فيمكن تصور أن مجال العلاقات الزمنية تمتد إلى غير محد وهذا لا يعنى بالنسبة بالماضى إن لدينا إعتقاداً راهناً بوجود المبركات الحسية التى تسبق ما نتذكره أولاً ، وإنما هذا مجرد إمكان .

---

(١) وليم جيمس : « مبادئ علم النفس » ج ١ ص ٦٠٦ - ٦٠٧ .

ويمكن اعتبار أن تداخل المجالات الحسية تساعد على إسقاط العلاقات المكانية وراء الحدود التي أعطيت فيها تلك المجالات في الأصل . ولذلك فإن المدرك الحسى الذى يبدو فى الجانب الأيمن من مجال بصرى معين قد يبدو فى مجالات مستقبلية فى الوسط ثم فى الجانب الأيسر بعد ذلك ، أما ١٠٠ المدركات الحسية القائمة فى الجانب الأيسر من المجال الأصلي فلا توجد بل تظهر مدركات جديدة فى الجانب الأيمن . ويتذكر الشخص الملاحظ فى نفس الوقت أن المدركات الحسية التى غابت عن البصر لها نفس العلاقة المكانية مع المدركات الباقية ، كما أن لها نفس هذه العلاقة مع المدركات التى يستقبلها الآن . ولذلك يرى هذه المجالات الحسية التالية متجاورة مكانياً . وينتج عن ذلك أن يقبل أى مجال بصرى معطى الاستداد اللامتناهى .

وهناك واقعة هامة — لا يمكن تطوير نظريتنا بدونها — هى أن الملاحظ يعيش فى عالم ثابت ، وأقصد بذلك أنه على الرغم من أن الأشياء قد تغير صفاتها المدركة فإنها تغيرها بالتدريج وعلى مراحل لا نلاحظ اختلافا ملحوظاً فى الإدراك ، وعلى الرغم من أنها قد تغير أوضاعها النسبية فإنها تبقى ثابتة بمعنى أنه توجد أشياء أخرى كثيرة تقف معها فى علاقات مكانية ثابتة فى فترة زمنية طويلة . ولذلك فالعملية التى يبدو المدرك الحسى بواسطتها فى أوضاع مختلفة فى مجالات حسية متتابعة تقبل الانعكاس . وتحدث المدركات المشابهة لتلك التى ظهرت فى اللحظة الماضية فى نفس العلاقات المكانية مثلاً قامت المدركات الحسية بين بعضها وبعض . وتبدو المدركات الحسية من جوانب مختلفة فى ترتيب مختلف ، لكن تظل الصفات متشابهة كما تبقى العلاقات المكانية بين تلك المدركات ثابتة لا تتغير . وهذا يجيز للملاحظ بطبيعة الحال أن يتبنى مقياساً جديداً للهوية ، بمقتضاه يجد المدركات الحسية فى مختلف المجالات هى هى وليست فقط متشابهة . وحيث يمكن إستعادة هذه المدركات بعد فترات زمنية طويلة وتكون لها نفس الصفات وبينها نفس العلاقات المكانية فإن الملاحظ يأخذها على أنها ثباتاً وديمومة .

وبهذه الطريقة نتصور المدركات الحسية التي تبدو لنا متتابعة كأنها موجودة معاً وتشغل الأوضاع الثابتة في مكان بصرى ذى ثلاثة أبعاد .

١٠١

وقد ينشأ هنا الاعتراض بأننا نفترض درجة من الثبات بين مدركات الملاحظ أكثر مما تبرره وقائع خبرتنا . حتى لو افترضنا أن للأشياء في محيط إدراكه درجة من الثبات وأن صفاتها الحقيقية لا تتغير تغيراً ملحوظاً ، فلا تزال تبدو هذه الأشياء مختلفة بالنسبة له حسب ما يراها في درجات مختلفة من الضوء أو من مسافات مختلفة أو من جوانب مختلفة أو حسب ظروفه الفردية ، وإذن كيف يصل إلى تصور أى مدرك حسى واحد على أن له ثباتاً وديمومة في كل حالة ؟

لقد واجهت هذا الاعتراض من قبل إلى حد كبير بدرجة العمومية التي سمحت بها في الدلالات الأصلية للصفات المدركة . إن تحديد صفة مدركة معينة مثل نموذج القطة يترك مجالاً لاختلافات كبيرة في المعطيات التي تناسبها ، وقد تكون هذه الاختلافات في بعض الحالات أكبر مما تتفق وإثبات الهوية إلى المدركات الحسية التي تمثلها ، لكننا لا نزال في حاجة إلى مزيد من تحديد ، وقد تحدثت اختلافات في المدركات الحسية التي تطابقها لكن ليس بالدرجة التي تطعن في توافق النموذج . يمكن القول إننا نتصور للمدرك الحسى ثباتاً وديمومة ويصبح هذا معياراً بمعنى أنه يؤلف نموذجاً يتفق مع المدركات الحسية الراهنة . ومن الآن فصاعداً سوف أتحدث عن هذه المدركات الحسية كمعايير على أن لها وجوداً بصرياً متصلاً . ولذلك فلا سبب يجعلنا ننكر على الوجود المتصل أن يكون موضوع تغير ، فمثلاً يمكن أن يتفق مكانياً مع صفة السواد في وقت ما والصفة الرمادية في وقت آخر . ويجب أن نلاحظ أن كل التغيرات موضوعية بالنسبة للملاحظ ما لكنه ليس قادراً على التمييز بين الاختلافات في الظواهر التي تعزى إلى تفسيرات في الشيء والاختلافات التي تعزى



إلى تغيرات في مجال الإدراك أو إلى علاقته المكانية بذلك الشيء ، ولا يستطيع الملاحظ أن يكرر أى تصور عن نفسه .

والخطوة التالية هي السماح بإمكان الحركة ، فيجب أن ننظر إلى الملاحظ على أنه مجرد من الصفات الأخرى للمدركات، ويهتم فقط بإمتدادها المكاني . وما دام إمتداد مدرك ما مكافئاً لكمية المكان الذى يشغله فيمكنه النظر إلى الأمكنة منعزلة عما يشغلها . وإذن فمكان الشيء المتصل موجود هناك وليس فقط وجرد الشيء بالبصر . وحيث أنه يجب أن نسوى بين المكان ونقطة التقاء عدد من المصادر الحسية ، وهذه ذاتها ثابتة يمكن التعرف عليها مرة ثانية فإن عناصر العالم في تصور الملاحظ لا تزال ثابتة في أساسها ، ومع ذلك يمكن أن نسمح بقدر من الحركة ، فإذا ظهر عدد من

١٠٢ المدركات الحسية المتشابهة متعاقبة في أماكن متجاورة فقد تحرم من ذاتيتها ونعاملها على أنها مدرك حسي واحد في حركة . وحين تلاحظ أن المدرك الحسي في غير مكانه فقد نقول إما أن الشيء المتصلة حلقاته قد تحرك وإما أنه لم يعد له وجردا وحل محله شيء آخر شبيه به في مكان آخر ، والاحتمال الأول أقرب إلى القبول إذا كان الشيء المتصلة حلقاته وله ديمومه لوحظ كثيراً أنه في حركة ، أما في الحالات الأخرى فلا سبب لدينا لتقرير حالته ، وسوف يكتسب ( إدراك ) هذه الأشياء فقط حين يقنع بنظرية أخرى تحدد فيه علل وجود الأشياء أو عدمها .

ومن بين الأشياء المدركة بالبصر التى يلاحظها شخص ما يوجد أشياء مركبة تركيباً عقلياً على أساس مبدأ مختلف عن الأشياء الأخرى - لا تظهر المدركات الحسية التى تدخل في تركيبها ظهوراً منتظماً في ظروف مشابهة إلا إذا لوحظت هذه الأشياء المدركة بالبصر في علاقة مكانية ثابتة لا تتغير وخاصية هذه المدركات أن تشغل أرضاعاً مكانية متشابهة في المجالات الحسية التى توجد بها ، وأن لها شمرها ، أى أن الصفات الحسية التى تميزها

توجد بنسبة عالية جداً في المجالات الحسية . وتتحول هذه الأشياء حسب هذه النظرية إلى أشياء ثابتة دائمة . إن تلك الأشياء المدركة بالبصر هي تلك الأجزاء التي يراها الملاحظ من جسمه . ويعتمد اكتساب تصور هذا الجسم ككل على اندماج المعطيات البصرية واللمسية والحركية كما تصاحب المكانين البصرى واللمسى اللذين يصبحان مكاناً واحداً .

وعلى الرغم من أن هذه الطريقة تهدف إلى التركيب العقلى للمكان اللمسى مثل المكان البصرى فإنه يوجد اختلاف هام وهو أن المجال اللمسى أقل امتداداً من المجال البصرى ، ولذلك إذا فقد الملاحظ حاسة البصر فإنه بحاجة إلى ربط الصفات اللمسية بالصفات الحركية وربط هذين بالصفات السمعية لكي يصل إلى تصور الأمكنة اللمسية . أما إذا لم يكن للشخص هذا العجز فيمكننا النظر إلى المكان البصرى على أنه هو الأساسى وحينئذ يطابقه بمعطيات اللمس . ولهذا الغرض يمكننا الاهتمام بالمظهر المزدوج للمدركات الحسية اللمسية . أى الاحساس بها فى الشيء الملموس وفى الأصابع التى تلمسه وتبعاً لذلك ، يوضع المدرك الحسى اللمسى فى نقطة الالتقاء الزمنى لهذه الأشياء المدركة بالبصر . وحيث تنتمى المدركات البصرية إلى جسم الملاحظ وإنها عنصر ثابت تقريباً فإن الاختلافات فى الصفات اللمسية تنتسب إلى الاختلافات فى المدركات البصرية الأخرى . وبهذه الطريقة ترتبط الأشياء المدركة بالبصر بالصفات اللمسية . وحالما نقيم الارتباط بين الصفات البصرية واللمسية فى الحالات التى يكون الشيء موضوعاً للرؤية واللمس فإننا نعممه على الحالات التى تكون الشيء فيها ملموسات وليس مرئياً وعلى الحالات التى يكون فيها مرئياً غير ملموس . ويعتمد إمكان هذه الخطوة الأخيرة على أنه يمكن للصفات اللمسية — كالصفات المرئية — أن تلتقى مع المصادر البصرية واللمسية الثابتة نسبياً .

١٠٣٠

ويمكن الارتباط بين الصفات البصرية واللمسية الملاحظ من الإحاطة بتصور جسمه . يظن أن أجزاء جسمه التى يراها فقط فى المرآة ترتبط مع

الأجزاء التي يراها بحاسة البصر أكثر من وضع مكانها بعيلة حيث توجد المرأة بسبب جوارها للمكان اللمسي . وبسبب هذا الجوار - وأيضاً بسبب ملاحظته حين نضع الجسم في غير موضعه - نعتقد أن الأجزاء المختلفة التي يمكن اعتبارها مدركات مرئية لمسية مختلفة تؤلف كلا واحدا .

حين تحدثت عن الطريقة التي يتطور بها الملاحظ تصور الجسم لا أقصد أن يتصوره على أنه جسم هو ، لأننا لم نجد بعد شيئاً لتمييز نفسه من الأشياء التي يدركها . إن جسمه - في هذه المرحلة التي نتحدث فيها - لا زال أحد الأشياء المدركة بالبصر واللمس ، فإذا أردنا الاهتمام الخاص بجسمه فإن سبب اهتمامنا هو أنه بؤرة المعطيات الحركية على نحو لا تكون الأشياء المدركة الأخرى كذلك ، وأيضاً - وهو الأكثر أهمية - لأنه الجسم الأساسي ( بالنسبة للملاحظ ) . لجسم الإنسان قيمته الكبرى بل أنه وجهة النظر التي يرى منها العالم كما يبدو له .

وقد تفرض في هذه المرحلة من التفكير أن يبدأ الملاحظ بالقيام ببعض العلاقات، العلية البسيطة . إذ يضم الأصوات، والروائح والأذواق بحيث تؤلف صورته عن العالم وذلك بأن يتبع مصادرها الظاهرة ، وذلك هو وضع الأمكنة في أقصى عمقها ، أو ملاحظة الشروط البصرية واللمسية التي تحدث فيها هذه الاحساسات ، كما أن الملاحظ يربط التغيرات في مكان الشيء المدرك أو صفته بالتغيرات في وضع شيء مدرك آخر وصفته وبهذه الطريقة يرتفع شأن الجسم المركزي ( جسم الشخص الملاحظ ) بسبب ارتباطه بتغيرات الأشياء الأخرى ، بل سيصبح هذا الجسم وسيلة يحقق الملاحظ بفضلها رغبته في التغير . ١٠٤

بعد أن رأينا كيف يكتسب الإنسان فكرة عن الطريقة التي يسلك بها العالم ، نجد أن الإنسان قادر على أخذ الخطوة الأولى على الأقل للتمييز بين خبراته الخاصة والأشياء التي يدركها . نفس أغلب مدركاته

الحسية تفسيراً موضوعياً ويتناول الصفات التي تحددها هذه المدركات والعلاقات القائمة بينها على أنها صفات وعلاقات للأشياء المادية الأساسية التي تنمو فيها تلك المدركات . وقد توجد بعض الخبرات التي لا تتلاءم وهذا النموذج العام . فقد تكون هلومات بصرية أو أحلاماً يفترض الإنسان تذكرها أو حتى أحلام يقظته إذا كانت قوية واضحة للدرجة أنه يحسب خطأ أنها مدركات حسية . لا يوجد شيء خفاطى في هذه الخبرات من جانب الشخص الذى يكابدها . لا يتفق بعضها مع بعض ولا تتلاءم مع إطار الصورة العامة التي طورها عن العالم . ولذلك يميز بين الأوصاف الجانبية المختلفة التي نصف بها الأشياء كما هي وتدعو إليها هذه الخبرات الغريبة وبين ما يمكننا تسميتها الأوصاف الأساسية القائمة على المجرى العام لخبراته .

هذا شبيه بروبينصن كروزو الذى نتوقع أن يسير دون مساعدة شخص آخر ، لأن هذا الشخص إنما هو مدرك بصرى متصل كموضوع للإدراك الحسى ، وتقوم أهميته لكروزو وللناس الآخرين الذى قد تسمح الآن بوجودهم في أنهم يصلحون أصواتاً أو يقومون برموز أو حركات يستطيع كروزو تفسيرها كرموز ، ويشارك هؤلاء الناس كروزو في أن لهم أجساماً تخصهم ، لكن ما لا يشاركونه فيه هو مركزية هذا الجسم (جسم كروزو) وإستخدامه كوسيلة لتحقيق رغباته .

ويجسد كروزو في علاقاته مع الآخرين أنه يبدو أنهم يقدمون له معلومات تتفق بوجه عام مع جملة خبراته . أنه يحكم بوجه خاص بأن خبرته تتطابق مع إدراكه للعالم ، ويجسد أيضاً أن هؤلاء الناس يقدمون حكايات جانبية لا تتفق مع موقفه الرئيسى أو مواقفه الفرعية ، ويكتسب بهذه الطريقة فكرة عن نفسه ، ليس فقط كموضوع يقبله جسمه انحصار يبدو في وصف أسامى للعالم يقبله الآخرون ، وإنما أيضاً كمن يحكى حكايات لا يقبلونها . ونستنتج من ذلك أن الحوادث التي تصفها



هذه الحكايات الفرعية حوادث لا وجود لها إلا فيه ، وبالتالي فالحوادث التي تحدث في الحكايات الفرعية التي يرويها الآخرون حوادث لا وجود لها إلا فيهم . ولذلك يتفق التمييز بين الخاص والعام مع اكتساب الوعي بالذات وإسناده للآخرين .

ويتخذ التمييز بين الخاص والعام في المرحلة النهائية بعداً كبيراً . إن النظرية التي كنت أقول أنها الوصف الرئيسي للعالم تغطي على أصولها : يزعزع وجود الأشياء التي أشرت إليها من قبل على أنها مدركات بصرية لمسية متصلة الوجود ، ويزداد إمكان وجودها في الفترات الزمنية التي لا تدرك فيها للدرجة أنه لم يعد من الضروري لوجودها أن تكون مدركة على الإطلاق بل أن يدركها أى إنسان على الإطلاق . وحيث أن هذه النظرية تستازم ألا تغير هذه الأشياء من صفاتها المدركة إلا

كنتيجة لبعض التغيرات الفيزيائية في ذاتها" فإن هذه الأشياء تتنافر مع الانطباعات اللحظية التي يستقبلها مختلف الأفراد . وبهذه الطريقة تتميز الأشياء من المدركات الحسية الفعلية التي جردت منها وكانت علة وجودها . قد نميز بين الوصف العام للعالم كما هو في ذاته وأى علاقة جزئية به ، وتكون النتيجة أن تصبح كل خبرات الإنسان ذاتية سواء ما تمنحنا الأوصاف الفرعية أو الأساسية عن العالم ، ولذلك نفسر المدركات الحسية التي نشأت عنها النظرية بهذه الخبرات ونعطي هذه المدركات دوراً ثانوياً . ولا تصبح المدركات هي الأشياء الموجودة الوحيدة ولن يكون لها وجود مستقل وإنما تصبح مجرد حالات للشخص المدرك . وسوف نناقش فيما بعد ما إذا كانت هذه المدركات تتحول إلى أن تصبح هي ذات الأشياء المادية حين نتحدث عن مشكلة الجسم والعقل . يهمنى الآن أن نقول أنه حين تطور نظرية عن العالم الفيزيائي — سواء اهتمت بالأشياء أو الخصائص غير الفيزيائية — نكون قد أقمنا نظرية لها قيمتها بمعنى أنها تحدد ما يوجد . وليس بإعراض منطقي أن تتجاهل هذه النظرية النقطة

التي بدأت منها ، مثلها في ذلك كمثل الرجل الذي كون نفسه وتجاهل أصله المتواضع ، وقد يكون هذا موازياً - كما سنرى - للجراحة التي يقوم بها علم الطبيعة ويمارسها على الإدراك العام .

### ( د ) نظرية الظواهر ( الفئوماتزم )

لم أقصد بوصفي للطريقة التي تتطور بها نظرية الإدراك العام عن العالم الطبيعي أن يكون وصفاً تاريخياً . لا يتقن الأطفال الصغار - الذين يفترضون النظرية - بسرعة من تلقاء أنفسهم وإنما هم تعلموا لغة تنطوي على هذه النظرية ، وليس من المحتمل أن يكونوا وصلوا إليها بطريق آخر مهما كان إمكانها المنطقي . لقد كتبت قصة خيالية هدفها توضيح المظاهر العساة لخبرتنا التي تجعل من الممكن لكل منا أن يستخلم النظرية استخدماً ناجحاً ، ولكي أزيد تلك المظاهر توضيحاً قمت بعملية تحليل كعملية تركيب عقلي . وقد كان وصفي لهذه العملية - في خطوطها العريضة - شبيهاً بما فعله هيسوم ، وينحصر الخلاف في أنه وجد في علاقات « الثبات والاتساق » التي تعرض « إدراكاتنا » وسيلة لشرح طريقتنا حين نطن مخلوعين أنها أشياء لها ثباتها وديمومتها ، بينما جعلت هذه العلاقات تبرر نظرية مقبولة ، وليس لتفسير الخداع .

ويجب ملاحظة أنه بينما يقسرب موقفي من نظرية مل في أن الأشياء هي الإمكانيات الدائمة للإحساس ، فلا يوصف هذا الموقف بأنه يدعو إلى نظرية الظواهر بالمعنى المألوف للمصطلح . لا أقترح أنه يمكن رد الأشياء المادية إلى مدركات محسية إذا قصد بذلك أن كل القضايا التي نقولها عن الأشياء المادية - حتى على مستوى الإدراك العام - يمكن ترجمتها إلى قضايا تشير إلى مدركات فقط . إذا كان يستلزم مطلب الترجمة الدقيقة أن القضايا التي تشير إلى مدركات شرط ضروري وكاف لصديق القضايا التي نحكم بها على الأشياء المادية التي قصد بها أن تحمل محلها ، فلا أظن أن ذلك يكفي . لكي تكون الشروط ضرورية يجب ألا تصدق القضايا التي تشير إلى الأشياء

المادية ما لم تتضمن المدركات ، ولكي تكون الشروط كافية يجب ألا تكذب تلك القضايا إذا لم تضمنتها . لكن ها هنا صعوبة وهي أننا قد نعبر عن الشيء الثابت في الإدراك البصرى اللمسى بعدد لا متناه من المدركات في مختلف السياقات ، ولذلك إذا لم تحدث المدركات الحسية فقد تكون حدثت مدركات حسية أخرى بدلا منها ، وهناك أيضا الاعتراض بأن أى وصف لمجموعة من المدركات سوف يفسح مجالا للقول بأن من الممكن منطقياً أن يقع الشخص في خلداع (١) . حتى إذا أمكن التغلب على هذه الصعوبات فلدى سبب آخر لرفض هذا الموقف . إن المدركات الحسية الحاضرة التى يستقبلها شخص ما ، أو حتى يستقبلها كل الأشخاص فى كل وقت ناقصة لدرجة أنها لا تتفق وتصورنا للعالم الطبيعى . ولهذا السبب احتاج بركلى - كما رأينا من قبل - إلى إله مطلق اليقظة ليجعل العالم موضوع الملاحظة فى تلك الأوقات التى لا يستقبل الناس فيها الأفكار الضرورية . لكن وجود إله خارج عن العالم الطبيعى الآلى يخرجنا من حدود نظرية الظواهر بالإضافة إلى اعتراضات أخرى على إدخال هذا الإله فى نظرية الإدراك . ولكي نكون نظرية الظواهر مقبولة لدى العقل يجب أن تتضمن مدركات حسية ممكنة كما تتضمن مدركات حاضرة ، ولذلك تأخذ أغلب القضايا التى تصف العالم صورة الشرطيات التى لم تتحقق أى تقول هذه القضايا إذا توفر كذا وكذا من الشروط التى لم تتحقق بعد سوف نحدث كذا وكذا من المدركات . لكن توجد هنا صعوبة واضحة هي عدم إعطاء وصف كاف للشروط فى ألفاظ حسية بحتة ، أضف إلى ذلك أنى لم أعد أظن أن هذه القضايا الشرطية المتصلة ملائمة لتلعب هذا الدور ، وسوف أدافع فيما بعد عن القول أنه يمكننا فهم القضايا الشرطية من ذلك النوع على أن تنتمى إلى نسق ثانوى تكون له وظيفة شارحة للنسق الأولى المؤلف من قضايا تجريبية بحتة ، وينتج عن ذلك أن تلك القضايا الشرطية لا تقوم بوظيفة القضايا التجريبية الأولية .

---

(١) أنظر مقالتي عن نظرية الظواهر فى كتابي « مقالات فلسفية » الفصل السادس .

وقد أمكن تجنب الحاجة إلى الاعتماد على قضايا شرطية — في الإطار الذي أوجزته — بأن نتناول الانتقال من المدركات إلى الأشياء المادية ، لا على أنها عملية تركيب منطقي وإنما على أنها — بلغة هيوم — تدريب للخيال . وبذلك نثبت الوجود المتصل المتميز للأشياء وليس للمدركات ، وبالتالي يمكن ترك نظرية الظواهر ونستبدل بها صورة متطورة من الواقعية . وفي إطار النظرية التي ننادي بها على أساس القضايا الأساسية المباشرة يصبح وجود المدركات البصرية اللمسية الدائمة وجوداً موضوعياً . وإذا دعونا إلى هذه النظرية — كما سوف أدافع عنها — للحكم على ما هو موجود تصبح هذه الأشياء ( المدركات الدائمة بصرية ولمسية ) عناصر نسقنا الأولى .

لقد أعطيت فيما سبق قائمة بالطرق المختلفة التي حاول بها الفلاسفة مواجهة الحجة التي يقدمها الشكاك ليبينوا — على مستويات عدة — عدم تبرير دعوى المعرفة أو حتى الاعتقاد المقبول . وكان الخط الذي اتبعناه صورة مما سميت الاتجاه العلمي . وقد يكون من التضييل أن نقول إننا قدمنا وجود الأشياء المادية كفرض إحتيالي مادام يمكن تطبيق هذا الوصف على قضايا تدخل في إطار نظريتنا العامة أكثر من أن تدخل كمبادئ للنظرية ذاتها . ورغم ذلك فالفرق بينهما فرق في الدرجة فقط . لا ندعم النظرية حقاً بأي مجموعة من الملاحظات ، وإنما بالمظاهر العامة لخبرتنا التي تقوم عليها هذه النظرية ، ومادامت هذه المظاهر حادثة فيمكن تصور تكذيبها بمعنى أن تفشل خبراتنا في وصفها .

### ( هـ ) الموقف العام وعلم الطبيعة

لقد رأينا كيف يمكن أن تنعزل موضوعات الإدراك الحسي عن أي مدركات حسية راهنة وأن الأولى علة للثانية ، والسؤال الذي نريد طرحه الآن هو ما إذا كان يمكن متابعة هذه العملية إلى حشد أن نعزل هذه الموضوعات عن كل صفاتها المدركة وأن نحفظ لها فقط الخصائص



يسندها العلم المعاصر الحزيمات المادية . لسنا مضطرين إلى اتخاذ هذه الخطوة — كما رأى بعض الفلاسفة — بالبحث في آلية الإدراك الحسى مادام هذا لا يعنى أكثر من أنه يمكن لحالات الأشياء المختلفة — التى تنشأ عن المدركات — أن ترتبط ارتباطاً متصلاً . ولكن توجد أسباب أخرى تدعم اتخاذ هذه الخطوة . إن الشيء فى ذاته — إن كان لدينا تصور عنه على الإطلاق — وليد نظرية ، والسؤال الآن ماذا عسى أن تكون هذه النظرية . ١٠٩

لكى نحصل على جواب مقنع ، يجب أن نوضح العلاقة بين النظرة العلمية إلى طبيعة الأشياء المادية ونظرة الإدراك العام . هل كذا رسل وإدخوتون على حق فى أن النظرتين متنافرتان ؟ لقد قلنا من قبل إنهما على خطأ على أساس أن النظرتين ينتميان إلى موضوعين مختلفين . ولذلك اقترح رايل أنهما ليستا متنافرتين إلا كما تتنافر صورة منظر طبيعى يرسمه فنان مع وصف الجيولوجى لنفس المنظر ، أو تنافر التقرير السنوى لأنشطة كلية ما مع تلوين هذه الأنشطة كما تبدو فى سجلات الكلية (١) . إن فحوى هذه المقارنات اختلاف علم الطبيعة عن الإدراك العام فى اهتمامهما بوجوه مختلفة لنفس الأشياء ، وحتى لو صح ذلك فهى محتاجة إلى توضيح . فمثلاً من الصعب أن نحدد الوجه الذى يهتم به العالم الطبيعى للشيء المادى ، كما نستطيع أن نحدد اهتمام المحاسب فى الأعمال التى يسجلها وأنها محدودة بمصروفاتها . قد تقترب المقارنة الثانية من الحقيقة حيث أن الجيولوجى مهتم بالتركيب الفيزيائى للأشياء التى يرسمها الفنان ، ولكن يظل السؤال قائماً عما إذا كان التركيب الفيزيائى لمنطقة ما يتسق مع رسم الفنان لهذه المنطقة .

ليس فى هذا السؤال صعوبة إذا استطعنا أن نبين أن القضايا التى تدخل فى صياغة النظرية العلمية مكافئة منطقياً للقضايا التى تصف

الوقائع التي تقبل الملاحظة وتحقق صدق تلك النظريات . لكن قدمت فيما سبق أسباباً لخطأ هذا الموقف . توجد على أى حال نظرية تحقق هذه النتيجة أو هذا الموقف ، فقد يمكن القول أن المضمون التجريبي للنظرية العلمية يتألف فقط من قضايا النسق الأولى التي تؤيدها وأن النظرية ذاتها تنتمي إلى نسق ثانوي كل وظيفته توضيحية أو شارحة . إن الكائنات التي يتحدث عنها النسق الثانوي ليست سوى وسائل تصورية اغرض منها تنظيم الوقائع الأولية ، على أساس أن موضوعات النسق الأولى ليست هي ذات موضوعات النسق الثانوي . ١١٠

ويحتاج التمييز بين النسقين الأول والثانوي إلى تدعيم على أسس أخرى ، وهو ما سوف أقوم به ببعض تفصيل فيما بعد . ومع ذلك فإن هذا التمييز لا يحتاج إلى وضع حدود فاصلة ضيقة للعالم الواقع كما يبدو مما أقوله الآن . فقد يتسق مع الموقف الواقعي للحديث عن الجزئيات المادية . ويقوم هذا الموقف على أساس الحجة القائلة بأنه متفق مع مواقف علماء الطبيعة أنفسهم .

وإذا اعتقنا مذهب الواقعية فإن له صورتين ترجع كلتاها إلى لوك . تركب الصورة الأولى من تحويل كل الصفات المدركة للأشياء إلى عقل الملاحظ ( أو المدرك ) وترك الأشياء كما هي في ذاتها على أنها موضوعات للنظرية العلمية لا يمكن إدراكها ، والاعتراض على هذه الصورة — كما سبق القول — هو أن هذه الموضوعات التي يستحيل إدراكها تقوم في مكان يمكن إدراكه ، وليس من اليسير أن نفهم كيف يمكن أن تدوم العلاقات المكانية حين تتجرد حدود هذه العلاقات عنها . والصورة الثانية هي تصور الجزئيات المادية على أنها ما سماها لوك الأجزاء الدقيقة للأشياء الممكنة الإدراك ، ولذلك ليس من الضروري أن تكون هذه الأجزاء بطبيعتها مستحيلة الإدراك ، وإنما يكون استحالة إدراكها نتيجة تجريدية لتناهي صغرها ودقتها . وهذه الصورة ممكنة القبول كواقعة

تجريبية لأن الجزئيات التي لا لون لها تؤلف أشياء ملونة حين يجتمع عدد كاف منها معا ، ومادما نتصور هذه الجزئيات في حركة نسبية فيجب أن نسلم بأننا نخطئ حين نعتقد أن سطوح الأشياء المادية متصلة ، أى أن الفجوات بين أجزائها الدقيقة أصغر من أن تلاحظ . وتؤدى هذه النتائج إلى عدم قبول الإدراك العام لهذا الموقف ، ولا يمنع هذا من إمكان قبوله .

قد يبلو غريباً أنى طرحت السؤال عما يوجد في العالم الطبيعي كما لو كان أمر اختيار . لم يجب أن يكون التعارض بين نظرة الفيلسوف الواقعي والبراجماتي إلى الجزئيات المادية متعلقاً بوقائع موضوعية ؟ ونجيب بأننا لو عالجنا المشكلة على هذا النحو فلن نجد طريقة لحلها . يمكن النظر إلى الأسئلة عما يوجد في العالم على أنها أسئلة تجريبية في إطار نظرية تقدم لنا معايير الإجابة عليها ، وحين يوجد صراع بين نظريتين مختلفتين يمكن قبول كليهما ، يجب علينا إما أن نجد طريقة لدمجهما دمجاً متسقاً . وإما إبعاد الصراع بأن نأخذ إحداهما على أنها تحدد الوقائع ، والثانية تشرحها . وإذا كنت أكثر ميلاً إلى الدمج والتوفيق الناشئ عن تأثير الصورة الثانية لواقعية للوك فذلك لأنها تقبل الاتجاه العلمي دون أن ترفض النظرية البسيطة التي تطورت عن خبراتنا .

## الفصل السادس

### الجسم والعقل

#### ( ١ ) الناس وخبراتهم

لقد رأينا كيف يؤدي البحث في الأشياء المادية إلى إقامة تمييز بين الأشياء كما هي في ذاتها والخبرات التي تمكنتنا من معرفة تلك الأشياء . ورأينا أن الأشياء تحتفظ بخصائصها الملموسة سواء ادركها إنسان فعلاً أم لا . حين تحدث ملموسات حسية فإننا نتناولها كإحساسات تنتمي إلى شخص يلاحظها بنفس الطريقة التي تحدث بها الأفكار والصور الذهنية والوجدانات التي لا نعطينا مادة للتركيب العقلي للعالم . والسؤال الذي نريد الآن الإجابة عليه هو طريقة ارتباط هذه العناصر المختلفة معاً بجسم الشخص الذي نتحدث عنه .

حين أقول إنني أعرف على شخص ما من جسمه فقد يقال إنني أقوم بفرض لا تبرير له . لا خلاف على استخدام معايير فيزيائية للتعرف على الناس الآخرين ، لكن يمكن رفض تطبيق نفس الشيء لكي أعرف على نفسي ( أو أعرف ذاتي ) . ولم يكن ديكارت هو الفيلسوف الوحيد — ولا الشخص الوحيد — الذي اعتقد إنه لكي يكون فرد ما واعياً بذاته : ( أو وجوده ) يجب أن يعي بجوهره دوسى قائم في جسمه وقد يكون وجود هذا الجوهر وجوداً مؤقتاً (١) . قد لا يكون هذا الموقف مقبولاً لكنه يستحق المناقشة بكل تأكيد ، وليس لنا استبعاده دون أن نستمع إلى أنصاره .

وأنا لا أستبعده دون الاستماع إلى أنصاره . وكل ما افترضته حتى الآن هو أن الوعي بالذات ليس معطى أولياً أو بعبارة أخرى لا يدرك الإنسان

( ١ ) قارن ديكارت : « المقال في المنهج » ، الجزء الخامس .



١١٣ خبراته منذ البدء على أنها خبراته . إنه يميزها على أنها خبراته فقط حين يقابلها بالعالم الخارجى وخبرات الآخرين الموجودين فى هذا العالم . لكن حين يصل إلى هذا التقابل ، يجب أن يميز — كما قلنا من قبل — جسمه الخاص به من الأشياء المادية الأخرى ، وبوجه خاص يميزه من تلك الأشياء الأخرى التى تكون مصادر لرموز — أنها قدرته على تفسير هذه الرموز على نحو يدعم نظريته الأساسية إلى العالم ، وليس تدعم نظراته الجانبية وإعطاء نظرات جانبية لا يستطيع تدعيمها ، مما تودى به إلى النظر إلى جسمه الخاص به على أنه يشارك الأجسام الأخرى فى أنه ملتقى مجموعة مستقلة من الخبرات . وتتميز خبراته الخاصة على أنها الخبرات التى يكون جسمه مركزها وحالما نصل إلى هذه النقطة فيمكن التقسيم بنظرية متطورة نجد فيها أن ليس من الضرورى ربط الخبرات بجسم ما ، أو نحو نظرية تحدد فيها صاحباً آخر لهذه الخبرات . وسوف نناقش مدى قبول أى من هذه النظريات . ما أقوله الآن أننا لا نستبعدا منذ البداية .

وقبل أن نأتى إلى هذه النظريات ، توجد خطوة فى الحاجة تحتاج إلى توضيح : بأى طريقة تلتقى الخبرات بدقة فى الجسم الذى قلنا إنه يؤرتها ؟ فى حالة الإحساسات البدنية ، لا توجد مشكلة حين يصمم الشخص تركيبة من المكان البصرى واللمسى . لكن الإحساسات البدنية تكون شريحة بسيطة من المجال الكلى لخبرات الفرد ، ولو أن هذه الإحساسات حاضرة دائماً . لم يجب أن ترتبط المدركات الحسية لفرد ما بالأشياء التى تقسم هذه المدركات ، بل لم يجب أن ترتبط بجسمه الخاص ؟ لم تؤخذ أفكاره وصوره الذهنية أجزاء فى مجموعة خبراته مثل مدركاته ؟

وليس من اليسير الإجابة على هذه الأسئلة ، لأنه توجد عوامل متعددة مختلفة تفعل فعلها . أفترض أن الأسباب التى من أجلها يربط الفرد مدركاته الحسية بجسمه أسباب عليية . يلاحظ أن المدركات اللمسية تحدث فقط حين ترتبط الأشياء التى تحدد هذه المدركات بجزء من جسمه .

هنالك أيضاً طريقة تتموضع فيها هذه المتركات في البدن . والوضع المكاني المزدوج خاصة للمتركات التي تخص حاسة الذرق . وحين تأتي إلى معطيات الحواس الأخرى لا نجد العلاقة العلية واضحة لكن ليس صعباً على الفرد أن يربط معطياتها المتنوعة بحركات البدن ، لكي يلاحظ أن ظهور أو عدم ظهور المتركات البصرية تتلاقى بطريقة مطردة مع الإحساسات الحركية حين يفتح عينيه أو يغمضها ، أو يكتشف إنه يستطيع إيقاف المعطيات السمعية بصم أذنيه . وقد يصل الفرد إلى أن هذا ليست الشروط الوحيدة الضرورية لحلول المتركات الحسية وإنما يلاحظ أنها ضرورية حين لا تكون الشروط الأخرى ضرورية . فمثلاً إذا كان لدينا شخصان يكلم أحدهما الآخر فمن الضروري أن يكون لدى أحدهما إذن سليمة صاغية بل وأن تتحرك شفاته ، لكن بينما تكون حركات شفثيه ضرورية لكل مجموعة من المعطيات ( السمعية واللغوية ) فإن إستخدام أذنية ضرورة لكليهما . وتوجد حقيقة أخرى هي أنه يجب أن يكون الجزء من بدنه الذي يلعب دوره في حالة انتباه . ولذلك فوجود الضوء شرط ثابت لحلول المتركات البصرية لكنه ليس مرتبطاً برغبته في فتح عينيه أو إغماضها أو برغبته في تغيير وضع بدنه .

ويجب أن يسير وعى الإنسان بنفسه جنباً إلى جنب مع تعرفه على الناس الآخرين وتعرفهم عليه . وتتخذ الرموز التي تصدر من الأجسام الأخرى أساساً لإستناد خبرات إلى الناس الذين يرتبط بهم ، وسوف يرى أن هؤلاء الناس يأخذون الرموز التي تصدر عن جسمه أساساً لإستناد خبرات إليه . وإذا رأى نفسه من خلال عيونهم فإنه ينظر إلى جسمه الخاص على أنه ينتمى إليه بالمعنى الخاص الذي يعنى أن جسم كل منهم يخصه وحده ، وهو ينظر إلى جسمه على أنه علة للمتركات الحسية بل على أنه أيضاً وسط من خلاله يعرف الآخرون اهتمامهم بهم .

وأخيراً يقوى ارتباط المدركات الحسية لفرد ما بجسمه على أساس أن كثيراً من هذه المدركات متزامنة مع الإحساسات البدنية ونحن ننتبه في كل وقت إلى هذه الإحساسات لكن يمكن القول أننا حتى في الحالات التي لا ننتبه إليها فهي موجودة في الخلفية الثابتة لأجزاء خبراته الأكثر اهتماماً له : أضف إلى ذلك حتى إذا قلنا أن بعض المدركات لا تصاحبها إحساسات بدنية فالأكثر احتمالاً أنها سوف تكون متصلة مترابطة مع تلك المدركات التي تصاحبها . ولذلك فمن الممكن أن نعرف ترابط جزء من الخبرة مع جسم ما في حيلود وضع الإحساسات البدنية التي تزامن معها تلك الخبرة . ومع ذلك نشك في إمكان قيام التعميمات التجريبية التي يعتمد عليها هذا التعريف .

١١٥

ومهما يكن الأمر ، فإن علاقات المعية والاتصال الحسية هذه هي التي تشرح طريقة ضم الأفكار والصور الذهنية مع المدركات الحسية لتؤلف مجموعة واحدة من مجموعات الخبرات . والصعوبة التي يحلها هيوم في اعترافه أن « كل إدراكاتنا الحسية ( إنطباعاتنا ) متميزة » يمكن حلها باللجوء إلى الوقائع التجريبية . نعم كل إدراكاتنا المتميزة كائنات متميزة بمعنى أن بينها استقلالاً منطقياً : يمكننا وصف أى منها بحيث لا نشق منها شيئاً عن الإدراكات الأخرى ، لكن لا يلزم عن ذلك أنها غير مترابطة تجريبياً . إن ما يربطها هو إما أنها جميعاً موضوع خبرة أو إذا حدثت في أوقات مختلفة يفصلها مجرى الخبرة التي نشعر أنه متصل . ونحن نتحدث عن علاقات المعية والاتصال الحسي أشير إلى هذه الجوانب المألوفة من خبرتنا .

سوف أبحث الآن فيما إذا كان هذا الرد على هيوم مقنعاً ، لكن من الواضح أنه ليس مقنعاً في كل الحالات ، لأنه ليس صحيحاً أن كل خبرات فرد ما تؤلف مجموعة متصلة : فهناك ثغرات في الوعي يجب الاهتمام بها . حين أستيقظ من نوم لم أحلم أثناءه بشيء -- وهذا وحده كاف للطعن في

إتصال الخبرة - فلا شك عندى فى أى نفس الشخص الذى ذهب إلى النوم منذ بضع ساعات ، لكن ما هذا الذى يوحد خبراتى الحاضرة بخبراتى السابقة ؟ قد يكون من الواضح أن أقول أنها مترابطة فى الذاكرة ، لكن ليس هذا الجواب صحيحاً . نعم اكتشف ذاتى فى فترة زمنية طويلة بفضل الذاكرة لكن ليست الذاكرة هى السبب . والسبب فى ذلك هو إننا إذا افترضنا أن الخبرات التى أظن أنى أتذكرها تنتمى إلى حقاً فإننا نقع فى اللور ، وإذا لم نبدأ بهذا الفرض فإننا لا نستطيع إقامة الرباط ( بين حاضرى وماضى ) ، قد لا تكون الخبرات التى أتذكرها قد حدثت على الإطلاق . أو قد تنتمى إلى شخص آخر . ولذلك يجب أن نلجأ إلى هوية الجسم . تنتمى خبراتى الحاضرة وتلك التى حدثت لى من قبل إلى مجموعة واحدة لأنها مترابطة معاً مع المبركات الحسية المرتبطة بنفس الجسم . ولا يمنع ذلك من إمكانية حدوث حوادث شاذة تؤدى بنا إلى القول أن شخصين يقومان فى جسم واحد أو أن شخصاً واحداً أقام فى عدة أجسام فى أوقات مختلفة . لا يعنى القول بأن دعوى الذاكرة لا تكفى فى ذاتها لعبور المسوة فى إتصال الخبرة أن ليس لها قيمة على الإطلاق . إن معيار الذاكرة ومعيار هوية الجسم يعملان معاً . فإذا أدى ضم المعيارين إلى صراع نحكم بأن الذاكرة هى المخطئة . وعلى أى حال سوف نرى أنه إذا تنافر المعياران فقد توجد ظروف تجعلنا نأخذ بمعيار الذاكرة لا إلى الحد الذى يجعلنا نستغنى عن معيار - البدن ، وإنما إلى الحد الذى يجعل من الممكن وجود شيء ليس على علاقة واحد بواحد بين مجموعات الخبرات والأجسام التى ترتبط بها الخبرات .

١١٦

لكن قد يقال أن هذه النظرية فى إقامة الهوية تتناول تفاصيل كثيرة بدون ضرورة ، فليست مضطراً إلى إرهاق نفسى فى بيان علاقات خبراتى بجسمى أو حتى العلاقة بين أجزاء خبراتى لكى أكتشف أنها خبراتى . ويسلو مضحكاً أن أسأل عما إذا كانت خبراتى تخصنى وحلى . قد أتشكك فيما أدركه حقاً أو أجسه لكنى لا أتشكك فى أنها ادراكاتى أو



احساساتي ، ولا معنى للقول إن هذا الصداع قد لا يكون صداعي وإنما صداع شخص آخر ( إذا كنت أحس صداعاً ) .

هذه الأقوال حق ، لكنها حق لأنني حين أشير إلى خبراتي الحاضرة فإنني أستخدم ضمير المتكلم كإسم إشارة . إن بطلان القول أن هذا الصداع قد لا يخصني هو ذاته بطلان القول أن هذا الصداع قد لا يكون هذا الصداع . ولن يكون السؤال باطلاً إذا لم أحس خبراتي بالإشارة إلى ذاتي وإنما بوصفها . لي الحق في أن أسأل ما إذا كانت خبرة ما هي ما أعانيها أو أكابدها . ويتضح ذلك حين تحدث الخبرة في الماضي أو في المستقبل . وقد يوضع السؤال بصورة تتضمن تشخيص الخبرة لا هوية الشخص الذي تكرن له هذه الخبرة . إنني أسأل هل سأعاني هذه الخبرة أو تلك ؟ ولا أسأل هل هذه الخبرة أو تلك تخصني ؟ ورغم ذلك فالصياغتان متكافئتان . ففي كل حالة يكون الجواب بالإيجاب إذا ارتبطت خبرة مستقبلية مناسبة بتلك الخبرات التي أعانيها الآن على النحو الذي وصفت .

ويتغير الموقف إذا استبدلنا وصف شخص ما بضمير المتكلم ، وسوف يصبح من الممكن حينئذ أن نعطي معنى مقبولا للقول أن فلانا يشك في هويته أو أنه مخطئ فيما يدعيه . وبهذا المعنى نقول عن أولئك الذين قتلوا ذاكرتهم أنهم لا يعرفون هوياتهم ، ولا يعني هذا فقط أنهم لا يعرفون أسماءهم وإنما لا يعرفون أيضاً وقائع عن ماضيهم وبفضل هذا الماضي ندرك هويتنا . قد لا يزالون يعرفون أنفسهم لكن تقتصر هذه المعرفة على أن لهم وجوداً يمكنهم معه استخدام أسماء الإشارة .

### (ب) هل توجد جواهر عقلية ؟

لم يكن ذلك الاعتراض هو الوحيد على نظريتنا . فقد يقال إنه توجد نظرية أخرى أكثر بساطة وتتجنب صعوبات كبيرة إذا اعتبرنا

ضمير المتكلم مشيراً إلى كيان عقلي فريد له ديمومة . لم لا نقول أن وحدة خبرات شخص ما — سواء كانت متزامنة أم متعاقبة — تتألف من حصوله على علاقة عامة بهذا العقل أكثر من حصوله على علاقات مختلفة بين تلك الخبرات ؟ ألا تقوم ضمناً بهذا الفرض في كل أوقاتنا ؟ لقد قلت أن علاقة التزامن الحسي تقوم بين عناصر كانت موضوع خبرة معاً ، وأن علاقة الاتصال الحسي تقوم بين عناصر نحس أنها متصلة ، لكن يتضمن هذا بالتأكيد وجود ذات لها هذه الخبرات . حين يحدث احساس بشيء فلا بد من وجود ذات تحسه ، سمه عقلاً أو روحاً أو نفساً أو ما شئت . فقد قال برادلي في نقله لأحد اتباعه « يقول مستر بين أن العقل مجموعة ( من حالات وحوادث عقلية ) ، ألم يفكر في أن يسأل من هو مستر بين الذي قال ذلك ؟ (١) .

٢١٨

ولهذا القول وجهته لكنه فيما أظن قول خاطيء ، فلا سبب — كما سبق القول — يدعونا للقول إن المبركات الحسية لا توجد مترابطة في مكان وزمن ، ولا سبب يجعلني أقول أن العلاقات الزمنية لا تقوم بالمثل بين معطيات الخبرة بأنواعها المختلفة . ولذلك يجب أن نسأل ما إذا كان ما يؤلف جزءاً من الخبرة هو ما يضيف شيئاً إلى صفة ما من خلال علاقتها بغيرها من الصفات ، أو أن نسأل ما إذا كان هذا الجزء يتألف من علاقة بذات تعي هذه العناصر وتتميز عنها ، ونفترض أن أساس القول الثاني هو أنه يجب أن نعي بهذه العناصر : أي أن تندرج تحت تصورات وينشأ عنها أحكام تتجاوزها . ولذلك يجب أن توجد ذات فاعلة تقوم بهذه الأفعال . لكن يمكن الاعتراض على ذلك بقولنا طالما نقوم بهذه الأحكام بطريقة صريحة فإنها تتألف من حدوث أفكار تزامن وتتصل مع هذه الخبرات ، وحين لا نقوم بالأحكام بطريقة صريحة فيمكن أن يستخلم وجود السلوك المناسب — الذي يفهم هنا على أنه لا يتضمن فقط حركات جسمية وإنما أيضاً حدوث

أفكار ناتجة عنها - يستخلص هذا الوجود كمعيار للحكم الضمني : لا أقيم هذا تمييزاً حاسماً بين الأفكار الناشئة عن أصوات أو رموز مرثية والأفكار التي تتألف مما سماها راييل « مناجاة صامتة » (١) ، وأعترف أن هنا مشكلة حقيقية في الطريقة التي تشير بها هذه الأصوات والرموز أو الأفكار المصاحبة لها إلى ما يجاوزها . وعلى أي حال تنشأ هذه المشكلة في كل الحالات : إذا تحدثنا عن ذات عاقلة فيجب أن نشرح الوسيلة التي نربط بها رمزاً ما بمعناه ، وإذا أمكننا شرح ذلك فيبدو أنه لا يوجد سبب لعدم إسناد المعنى إلى الرموز دون افتراض أخذ هذه الرموز من هذا المصدر ( الذات ) . أظن أن المعنى يتركب من تفسير رمز بآخر وتفسير علاقة النطق بهذه الرموز بصور أخرى من صور السلوك (٢) ، ولكن قد تناقش ما إذا كنا نقبل هذا النوع من التفسير دون الاستعانة بتصور سيانطيقى مثل تصور الصدق . وإذا اضطررنا إلى استخدام مثل هذا التصور فلا سبب يدعونا إلى الإشارة إلى ذات عاقلة لها ديمومة .

١١٩

لكن ماذا عن امتلاكنا للرعى بالذات ، ؟ من الذي يتحدث عن مستر بين ؟ ليست قادراً فقط على الرعى : إحساساتى الحاضرة وإنما أرى أيضاً أنى واع بها . ويمكن أن تمتد هذه السلسلة إلى ما لا نهاية دون مخالفة للنحسو أو علم النفس ، ولذلك فإنى -يال إلى اعتبار نفسى كمجموعة من الصناديق الصينية ينظر كل منها إلى محتواه مباشرة . ولقد أدت الحاجة إلى إضافة شئ جديد عند بعض الفلاسفة مثل كمنط إلى المصادرة على وجود نفس تكرر دائماً ذاتاً ولا يمكن أن تكون موضوعاً للوعى ، وتصبح وظيفة الذات الترسندنالية كما يسميها كمنط (٣) . ترتيب المادة الخام للخبرة ، ولذلك ينشأ عالم توجد به النفس أو النفس التجريبية التي نعى بها كل يوم

( ١ ) راييل : « تصور العقل » ص ٤٧ .

( ٢ ) أنظر كتابي « أصول البراجماتزم » الجزء الرابع ب .

( ٣ ) أنظر « نقد العقل الخالص » فصل تقرير التصورات الخالصة للفهم .

وتقف هذه الأنا الترنسندنتالية في فلسفة كمنط خارج العالم ، لكنها تجعل خبراتنا ممكنة ، ولا توجد هذه الأنا في مكان وزمن لأنها ليست موضوعاً للخبرة .

من الواضح أنه لا يوجد دليل تجريبي على وجود هذه الذات . نصادر عليها على أساس أنه إذا كان العالم الذي نعرفه من صنعنا وتأليفنا العقلي يجب أن نكون داخلين فيه وخارجين عنه معاً — داخلين فيه كموضوع من تأليفنا ، وخارجين عنه كنوات تقسم بهذا التأليف ، ونقع في التناقض إذا افترضنا أن هذه النوات ألقت ذاتها . لكن تشبيه التأليف العقلي هنا مضلل ، فقد استخدمته كوسيلة للإشارة إلى تبرير التصورات ، ولم أقصد تقرير وجود الأشياء التي تنطبق عليها هذه التصورات . ولكي نصل إلى تركيب عقلي لنفوسنا أو ذواتنا يجب أن نبحث في الجوانب من خبرتنا التي تجعل تصور النفس ممكناً ، لكن هذه الجوانب موجودة حتى لو لم نبحث عنها ، لقد قلت أن الأشخاص — كسائر الأشياء المادية — حصيلة نظرية لكن لا يلزم عن ذلك أنهم لا يطورون النظرية التي يظهر فيها تصور الشخص ، كما لا يلزم عن ذلك عجز النظرية عن إثبات وجود الأشياء التي تكون مستقلة عن الأشخاص الذين يطورونها . هنالك دور حين نقول أن النظرية يسبقها وصف تطورها لكننا لا نستطيع تجنب ذلك . يجب أن نتخذ موقفاً ننظر منه إلى العالم ولا نستطيع إدراك العالم أو أي جزء منه من خلال تصورنا عنه . ولذلك كانت محاولة كمنط وضع الذات الترنسندنتالية خارج العالم الذي نعرفه محاولة فاشلة . إن هذه الأنا مجرد عدم كما قال وليم جيمس (١) — أنها إبتكار لا يفسر شيئاً وإنما يقدم علاقة بين الأشياء ووصفنا لها .

١٢٠

هيا نعود إلى الوقائع . لا تزال بحاجة إلى وصف الثنائية الظاهرة بين الذات والموضوع في ظاهرة الوعي بالذات . إن أول ما نلاحظه هو أن

---

(١) وليم جيمس : « مبادئ علم النفس » ج ١ ص ٣٦٥ .



النفس بالمعنى الدقيق ليست موضوع إدراك مباشر ، لا لأنها خفية عن إدراكنا ، وإنما لسبب منطقي . حين قال هيوم أنه لم يستطيع الوعي بنفسه دون إدراك ما ، أو أنه لم يدرك سوى إدراكات (انطباعات) فإنه لم يوجه الانتباه إلى واقعة تجريبية فقط . أنه يقصد نقطة منطقية وهي أنى لا أكتشف شيئاً على أنه نفسى مستقلاً عن إدراكاتى ، ولو لم تكن هذه النقطة واضحة تماماً فى ذهنه . إن ما يحدث حين يكون الفرد واعياً بذاته هو الدعوى بأن لدى خبرة حاضرة أو ماضية على أنها خبرتى ، وإن ما يخصنى يقوم فى علاقة خبرة ما بباقي خبراتى وبجسمى بالطريقة التى سبق لى وصفها . وتتألف هذه الدعوى من حدوث فكرة أو النطق برمز ما يشير إلى الخبرة موضوع الحديث أو التفكير ، ولذلك لا حاجة إلى ثنائية أو تعددية سوى ثنائية أو تعددية الخبرات الجزئية . ويوحى استخدام ضمير المتكلم أو اسم العلم ليشير إلى بأن هنالك شيئاً ثابتاً يسميه هذا الضمير أو الاسم - شيئاً متميزاً من الجسم ، مادام لا يمكن استبدال التعبيرين (أنا) و (جسمى) أحدهما مكان الآخر ، إذ أن جسمى - لغويا - يدل على شيء أملكه . ليس النحو دائماً مرشداً مأموناً إلى الوقائع ، فلا يلزمنى استخدام ضمير المتكلم أو اسم العلم بأكثر مما هو ضرورى لإقامة هوية الذات ، ولذلك فقد رأينا أن حدوث الخبرات التى ترتبط بجسمى ويرتبط بعضها ببعض كاف لإقامة هذه الهوية .

١٢١

وإذا كان هذا صحيحاً ، يتبين - مما سبق قوله - أن المصادرة على جوهر عقلى ليس ضرورياً لتفسير الوعي بالذات . لم أقل بعد أنه لا وجود لهذا الجوهر . والآن إذا سألنا ما الأسس الأخرى التى قد تجعلنا نعتقد بوجوده ، لا نجد . أضف إلى ذلك أن الجواهر لا تقسم بالدور الذى يفترض دعائها قيامها بها . كيف ترتبط هذه الجواهر بالخبرات التى يفترض أنها تملكها أو كيف ترتبط بالأجسام التى يفترض أنها تسكنها ؟ وما معايير هوية تلك الجواهر ؟ هل يمكن أن أحتفظ بذكرياتى وهوية جسمى ومع ذلك أستيقظ كل يوم بنفس مختلفة ؟ وكيف أعرف أن هذا

لن يحدث ؟ ما لم نجيب على هذه الأسئلة فإن يكون لنا تصور واضح لتحديد هذا الجوهر ، وفي ذلك يقول ولیم جیمس « لا يستنبط الفلاسفة الروحانيون أى خصائص للحياة العقلية غير خصائص النفس ، إنهم يجلسون سمات في الحياة العقلية ويلصقون هذه السمات بالنفس قائلين نخذ المصطلح الذى نبعث منه هذه السمات » (١) . لكن لا يهمنا أى موجود لا يقبل الملاحظة ولا يحقق أى وظيفة تشرح مبرر وجوده .

### (ج) اوهام الهوية الشخصية

إذا رفضنا فكرة وجود الجواهر العقلية فهل نحن منكرون لقدرة الأشخاص على الوجود مستقلين عن أجسامهم ؟ لقد اعتقد كثير من الناس ببقاء الإنسان بعد فناء جسمه ، كما اعتقد كثير من هؤلاء أيضاً أن أجسام الناس سوف تبعث في وقت ما ، لكن البعض الآخر اعتقد أن الإنسان يمكن أن يستمر في الوجود في جسم آخر ، ولا يزال البعض يعتقد بإمكان وجود الإنسان دون جسم . ولا أريد أن أسأل الآن عما إذا كانت توجد أسباب وجيهة لأى من هذه الاعتقادات ، ولكنى أريد أن أسأل عما إذا كان من الممكن منطقياً أن توجد مواقف تدعم التثبت من هذه المعتقدات .

والمشكلة الرئيسية هنا هي مشكلة القيمة النسبية لمعيار الذاكرة ومعيار اتصال وجود الجسم لتحديد الهوية الشخصية ( أو ما إذا كان الشخص يعي أنه هو هو في مختلف أوقات وجوده ) . لقد لاحظت فيما سبق أن المعيارين يسيران جنباً إلى جنب لكن يمكن تصور انفصالهما ، وقد أضفت أنه قد توجد ظروف تجعل من الممكن تفضيل معيار الذاكرة . وقد يزداد قبولنا هذه الظروف إذا ناقشنا أولاً الحالة التى يتحقق فيها اتصال الوجود البدنى . افترض أن الطب تقسم للدرجة أن أصبح من الممكن ألا تزرع القلوب فقط وإنما الدماغ أيضاً . وحينئذ توجد أسس فيزيائية للاعتقاد بأنه لا يمكن إجراء ذلك ، لكن لن يكون الغرض متناقضاً . وإن فعلنا ذلك

( أى إذا زرعنا المخ ) ألا يقوى الدافع للقول ان الشخص الذى نقلنا  
منه إلى جسم آخر يستمر فى وجوده فى ذلك الجسم ؟ فإذا افترضنا اعتماد  
الذكريات عليا على المخ فإنه يبدو للشخص الذى زرع فيه المخ أنه نفس الشخص  
الذى أخذنا منه ، وأنه وعى بنفسه على أنه ذلك الشخص وأنه أظهر نفس  
سلوكه وحيث أنه قبل كلامه عن نفسه ، ومن جهة أخرى ، قد يكون لدينا  
دافع لرفض كلامه على أساس افتراض أن أحد الشخصين قد مات ،  
ويكون من الطبيعى أن نقول أن هذا هو الذى أعطى المخ وليس  
من استقبله . ويقوى هذا إذا كان يوجد اختلاف واضح بين الشخصين  
قبل العملية ، فمثلا إذا كان الذى زرع فيه المخ فتاة شابة ، والذى  
قطعت رأسه رجل عجوز — قد نميل فى هذه الحالة إلى القول أن  
الفتاة ورثت شخصية الرجل العجوز ، أكثر من القول أنه استمر وجود  
هذا الرجل فى صورة الفتاة . وأمر مشكوك فيه أن ننظر إلى هذه الحالة  
هكذا ، لكننى افترض أنه ممكن إذا كانت التقاليد الاجتماعية محافظة .

وما دمنا دخلنا الآن فى القصص العلمية ، هيا نتخيل حالة أكثر تعقيدا .  
هنالك سبب يدعونا إلى الاعتقاد أن كلا من نصفي كرة الدماغ يقوم بوظيفة  
التذكر ، وأفرض أننا فصلنا مخ إنسان ما وزرعنا نصفي مخه فى جسمين  
قطعنا رأسيهما ، فسوف تكون النتيجة أن كلا من الشخصين اللذين دخلا فى  
هذه الجسمين يعتقد أنه هو ذات الشخص الذى قطعت رأسه  
وزرع مخه فيهما . هل هذا أمر مقبول ؟ الصعوبة هنا هي أن هذين  
الشخصين لن يكونا نفس الشخص ولذلك إذا صدقنا دعواهما فقد خالفنا  
المبدأ الضرورى القائل بأن الشئين المماثلين لشيء ثالث يجب أن يتماثلا .

١٢٣ وإذا صارت هذه العمليات الجراحية مألوقة فإن ما قد يحدث هو  
وجوب تعديلنا لتصور الهوية الشخصية بمعنى أن ننظر إلى الناس على أنهم  
كالميكروبات — تنقسم إلى أجزاء منفصلة ويقسوم كل منها بنفس وظيفة الأصل .

لكن تظل الحقيقة ماثلة أن الذين زرع فيهم نصفاً كرة المخ لن يكونا مماثلين للشخص الذى قطعت رأسه وإنما يكونان مماثلين لهذا الشخص مجتمعين بل قد يكون من الطبيعى أن نقول إن الشخص الذى أعطى رأسه لم يعد له وجود وأن الشخصين الآخرين قد ورثا شخصيته

وإذا صدقنا هذه الخيالات العلمية ، فذلك لأنها تقوم على افتراض زرع المخ ، وهو افتراض غير شائع . وقد يكون الخيال متواضعاً إذا فرضنا انتقال ذكريات شخص ما ونمط سلوكه من جسم لآخر دون أى نجس أى تفسير فيزيائى ، ورغم ذلك فذلك ممكن منطقياً ؛ ويشير نفس المشكلات بشأن الهوية الشخصية . هنالك من يعلن أنه إذا كان لنا حرية الاختيار — فى هذه الأمثلة — فى أن نقول ان نفس الشخص تتجسد فى عبدة أجسام على تعاقب ، فذلك لأن الأجسام ليست مختلفة تمام الاختلاف : إذ يؤكد انتقال المخ بعض الاتصال الفيزيائى . ومع ذلك فمن الصعب أن نرى ضرورة ذلك . إن الشخص الذى يدعى هويته مع صاحب المخ لا يقول ذلك على أساس أن هذا المخ انتقل إليه أو ظل فى حوزته وإنما على أساس ذكرياته . نعم قد لا يعرف أن العملية قد أجريت له ، فقد يستيقظ — من النوم — ليجد أن له جسماً آخر ، ولنا مضطرين إلى ذكر القصة بهذه الطريقة بل قد نقول إن شخصاً ما قد ورث ذكريات شخص آخر بطريقة غامضة ، خاصة إذا كان الشخص الذى نزع أنه استمر فى الوجود بعد انفصاله عن جسمه ليست له ذكريات أصبح موجوداً مختلفاً ، ولم يعد جسمه السابق موجوداً .

وقد يوجد بعض الفلاسفة الذين يعترضون بقولهم أن هذا ليس مجرد اختيار : إما أن يبقى الشخص فى جسم آخر أو إنه انتقلت الذكريات من شخص لآخر قد لا نستطيع إكتشاف أى الاختيارين هو الجواب الصحيح لكن يجب أن يكون أحدهما فقط صحيحاً . لكن هذا الاعتراض يتجاهل النقطة الواضحة وهى أن هذه هى ظروف لا تحقق فيها المعايير المألوفة ١٢٤



للهوية جواباً واضحاً ، ولن يوجد أى أساس للحكم بصدق أو بالكذب حتى  
نصوغ القواعد التى تنير لنا الطريق فى كل حالة . حين نحكم بالصدق  
أو بالكذب على أن الجوهر العقلى يدوم فى جسم آخر فإننا نحكم بأن لا  
معنى لتصور هذا الجوهر ، كيف يمكننا تحديده بدون استخدام  
نفس المعايير التى وضعناها للحالات التى أشرنا إليها ؟

حين سمحنا بأن يلغى معيار الذاكرة معيار ثبات الجسم لم نقصد الاكتفاء  
بالذاكرة وحدها ، لأن الأفراد الذين أسندنا إليهم تلك التغيرات الغريبة  
لا نزال نتعرف عليهم من أجسامهم فى أى وقت . القاعدة الوحيدة  
التي يمكن التراخي فيها هى أن نجعل الشخص يقوم فى جسم واحد  
طول حياته ، ولا نزال فى حاجة إلى مناقشة القول بأنه يمكننا تصور  
شخص وجد فى الماضى أو يستمر وجوده دون أن يقوم فى جسم  
أبداً .

قد يبدو للوهلة الأولى أنه لاشك فى أن هذا التصور ممكن منطقياً  
مهما كان ذلك فى الواقع غير محتمل . قد أتخيل نفسى استيقظت لأجد  
نفسى تجردت عن أى إحساس بدنى أو أى إدراك لجسمى ، وقد أتخيل نفسى  
أتجول فى العالم كشبح لا يستطيع أحد أن يمسكنى وإن كان يمكن رؤيتى  
فى لحظة ثم لا أكون مرئياً بعد ذلك - أرى العالم حيث لا يرانى أحد .  
وتنتابنى هذه الأوهام بطبيعة الحال حين أعرف هويتى التى تقوم على  
أساس هوية جسمى ، لكن من الصعب أن أتخيل نفسى حاصلاً على أى  
خبرات قبل أن يكون لى جسم أو أن أكون طول حياتى بدون جسم . ورغم  
ذلك فإذا لم يكن من الضرورى منطقياً أن يوجد الشخص (العقل) فى جسم  
فإن تلك الحالات السابقة ممكنة أيضاً . قد يقال إنه أساس لتصور الشخص  
أن يوجد هذا الشخص فى جسم ولذلك فأقصى ما نقول بحيث يكون  
لقولنا معنى هر فكرة بقاء الشخص بعد موت البدن . لكن إذا كان

يمكن تصور أرواح خالصة عن المادة إذن لا نسميها أشخاصاً ، وهذا أمر لا يهمنا كثيراً .

هل يمكن تصور مثل تلك الروح الخالصة ؟ توجد صعوبة وهي ١٢٥ أنه إذا كانت توجد ثغرات زمنية في وعي هذه الأرواح فلن يمكن حدوث خبرات التذكر لسد هذه الثغرات ، أضف إلى ذلك أن هذه الذكريات قد تكون كاذبة ، أو قد تنتمي إلى خبرات ماضية لا تخص موضوع التذكر . لكن قد نحل هذه الصعوبة بافتراض اتصال الخبرات التي تؤكد وجود هذه الأرواح . لكن هنالك اعتراضاً قريباً وهو أن فكرة الخبرات - في ذاتها - غير مقبولة عقلاً .

وليس من السهل تقويم هذا الاعتراض مادام يعتمد على الالتجاء إلى مجرد الحدس ، لأن الالتجاء إلى الحدس قد يؤدي إلى أجوبة مختلفة طبقاً للتصورات الراضية لدى مختلف الناس . وعلى أي حال توجد حجة تدعم هذا الاعتراض : تصدر أحكامنا عما يمكن أن يوجد في ضوء نظرية ترتب الأشياء في نسق مكاني زمني ، وقد تكون هذه النظرية مرتبة بحيث تسمح بوجود أشياء ليس لها مكان وإنما يمكن وجودها في زمن . لكن الطريقة التي نرتب بها الأشياء في زمن موضوعي هي أولاً تحديد ملائمة الأوضاع الزمنية للحوادث الفيزيائية ، وذلك بربط تعاقب المدركات الحسية التي نستقبلها من جوانب مختلفة ، ثم بتطبيق القوانين العلمية بعد ذلك مثل تلك التي تتعلق بسرعة الضوء والصوت . ويمكن أن نؤرخ أي حوادث أخرى غير فيزيائية في إطار علاقاتها الزمنية بالحوادث الفيزيائية . ومادامت النظرية محايدة بالنسبة لمختلف الناس الذين يلاحظون فيمكن اختبار وجود هذه العلاقات ، ويلزم عن ذلك أنه لا يمكن ملائمة أي خبرات في النسق المكاني الزمني ما لم تظهر أحد هذه الأشياء على الأقل في صورة حسية .

وإذا كان لهذه الحجة وجهتها فهي لا تسمح بوجود أرواح في

الكون ، لكنى لا أظن أنها تقضى على هذا الاحتمال تماماً . ولكى نصل إلى هذه النتيجة يجب أن نعتبر أن من الحقائق الضرورية أن خبرتنا المرتبطة بأجسام فقط بالمعنى المألوف هى ما تقبل الإدراك الحسى ، وأنا أعتقد أن هذا هو الواقع لكن ليست له ضرورة منطقية . ولذلك فأننا ميال إلى الوصول إلى أن الاعتراضات على فكرة وجود كائنات واعية لا أجسام لها هى اعتراضات علمية أكثر منها منطقية . إننا نجسد بعض تفسيرات للظواهر التى أثبتتها جماعة البحث النفسانى ، لكن يبدو لى أن ماله وزن وقيمة هو اعتماد كل خبراتنا علماً على حالة أجسامنا .

#### ( د ) نظرية الرد الفيزيائى ( فيزيكالزم )

هنالك فلاسفة يمتنعون عن مثل تلك التأملات التى كانت تشغلنا فيما سبق ، وهؤلاء هم الفلاسفة الماديون أو كما يسمون الآن دعاة الرد الفيزيائى وينكرون وجود الحوادث العقلية فى مقابل الحوادث الفيزيائية . لا ينكرون بطبيعة الحال أن الناس يفكرون ويحسون ويسلكون ويدركون الأشياء بالحواس لكنهم يعتقدون أنه يمكن وصف كل تلك العمليات فى إطار فيزيائى بحت .

وأقوى صورة لتلك النظرية هى ما يقول أصحابها أن القضايا التى نؤولها عادة على أنها تشير إلى الحالات والعمليات العقلية تكافئ منطقياً تلك القضايا التى تشير فقط إلى سلوك الناس الظاهر للجميع . ويعتبر رودلف كارنب هو من تبنى هذا الموقف فى الفلسفة المعاصرة (١) ، كما دعا جلبرت رايل إلى نفس الموقف بطريقة أقل اتساقاً (٢) . وكان موقف كارنب ناشئاً عن نظرية التحقيق فى المعنى . ومادامت الطريقة الوحيدة التى نختبر بها صدق القضايا التى نُسند فيها خبرات إلى الآخرين تكون من خلال

( ١ ) أنظر كارنب : « وحدة العلم » .

( ٢ ) أنظر : رايل : « تصور العقل » ؛ وأيضا مقال « عفريت أمين » فى كتاب :

« رايل : مجموعة مقالات نقدية » نشره أوسكار وود وجورج بتشر .

ملاحظة السبل التي يسلك بها الناس الآخرون ، والسلوك هنا بمعنى سلوكهم الفيزيائي واستجاباتهم اللفظية كسائر أصناف السلوك — وما دام ذلك كذلك فإننا نستنتج أن ذلك كل ما يمكن أن تشير إليه هذه القضايا . ولا ينطبق نفس المنهج على القضايا التي يسند فيها شخص ما خبرات ، إلى نفسه مادام هذا الشخص هنا لا يلاحظ فقط ما يصدر عنه من سلوك ظاهر . يمكنني اختبار هذه القضايا بالقلعة أو العجز عن الوعي بالخبرات المناسبة . ولذلك فنحن مبالغون إلى تكرار ما قدمناه في كتابي « اللغة والصدق والمنطق » الذي وفق بين التحليل العقلائي للقضايا التي ينسبها فرد إلى نفسه والتحليل السلوكي للقضايا التي ينسبها الفرد إلى الآخرين . وعلى أي حال هذا ميل يجب مقاومته لأن نتيجته متناقضة . ويأتي التناقض لأننا نفرض أن التحليل العقلائي سليم ، ليس فقط بالنسبة لي حين أتحدث عن نفسي وإنما أيضاً بالنسبة لأي إنسان يشير إلى خبراته الخاصة . لكن إذا كان المعنى الوحيد الذي أربطه بالقول أن أي شخص آخر له خبرات هو أنه يقوم بسلوك أو مستعد للقيام بالسلوك بطريقة معينة ، فأنا لا أتصور أنه يعني أي شيء غير ذلك حين ينسب خبراته إلى ذاته . ويمكن تجنب التناقض فقط إذا كان الشخص مستعداً للاعتقاد بأنه هو الشخص الوحيد في العالم الذي يعطي معنى القول أن له خبرات ، بمعنى لا يشير به فقط إلى سلوكه ، فإذا لم يكن الفرد مستعداً لاتخاذ هذا الموقف المضحك ، وإذا كان لا يزال يدعو إلى القول أن القضايا التي يسند فيها الفرد خبرات إلى الآخرين قضايا تقبل التحليل السلوكي فقط ، فإنه مدفوع إلى تطبيق هذا التحليل إلى القضايا التي ينسب فيها خبرات إلى نفسه .

١٢٧

أشك في خطأ هذا الموقف ، على الأقل للسبب الذي أعطاه أوجدن وريتشاردز في كتابهما « معنى المعنى » مما يضطر الفرد إلى تخيل أنه فاقد الإحساس البدني (١) ، لكن كذلك الموقف في الأخطاء الفلسفية ، وأن في

(١) أوجدن وريتشاردز : « معنى المعنى » ص ٢٣ .



كليهما نتائج مفيدة . وقد أدى هذا الموقف بوجه خاص إلى الانتباه إلى أن كثيراً من الكلمات التي يظن أن لها مدلولاً عقلاً تشييراً أيضاً إلى سلوك ظاهر . وهذا صادقاً تماماً على الكلمات التي تشير إلى الانفعالات ويمكن تطبيقه أيضاً على الدوافع والاعتقادات والتفكير الذكي والفعل كما رأينا أن رايل يؤكد ذلك بحق — وهو أنها جميعاً لا تحتاج بالضرورة إلى حدوث عمليات داخلية . وعلى الرغم من ذلك تحدث هذه العمليات الداخلية . للإنسان أفكار يحتفظ بها لنفسه وحين نقول إنه يحتفظ بها فهذا لا يساوي القول إنه مستعد للكلام أو السلوك في ظروف معينة . وليس مقبول أيضاً أن الوعي بالإحساسات أو الإدراكات الحسية يساوي أى صورة من صور السلوك الظاهر . قد أكون مستعداً لإعلان إن كانت لدى هذه الإحساسات والإدراكات لكن لا يلزم هذا منطقياً عن حدوثها . لأن الإعلان عنها قد لا يصور المواقع . لا شك أنه إذا أراد إنسان كتابة تاريخ حياته فإنه أكثر اهتماماً بما قال وفعل بشكل صريح من أفكاره وإحساساته الخاصة ، ولكن لا يعنى هذا عدم وجود هذه الأفكار والإحساسات .

١٢٨

ولقد نشأت محاولة لانتقاد هذه النظرية على الأقل بالنسبة لإحدى نقطتها الضعيفة وهي موضوع الإحساسات — وذلك بما يمكن تسميته الاستعداد المفتوح لوجود العمليات الداخلية . فقد اقترح الأستاذ سمارت أنه « حين يقول شخص ما : إنى أرى صورة لاحقة برتقالية اللون صفراء ، فإنه يقول ما يلي — هنالك شئ أمامي شبيه بما يوجد حين أكون يقظاً وفاتحاً عيناي فأجد برتقالة في ضوء واضح ، أو حين أرى أمامي برتقالة » (١) . والهدف من هذه الصياغة الحذرة هو أنها تترك الباب مفتوحاً للاكتشاف التجريبي بأن ما يوجد في هذه الظروف إنما هو عملية في المخ .

لكن هذا الاقتراح لصياغة رؤية الصورة اللاحقة غير دقيق ، مادامت كل الأشياء سواء في حدوثها داخل مخ الشخص ، ولو بذل بعض الجهد لجاءت

---

(١) سمارت : « الإحساسات والعمليات الخفية » في الحولية الفلسفية ، العدد ٦٨ .

الصياغة أكثر دقة ، لكن أى محاولة مخلصية لتقليل الغموض محاولة يائسة .  
فمثلاً إذا حاولنا اتخاذ الخطوة الواضحة وهى أن ما يجرى داخل الإنسان يجب  
أن يكون مشئولاً مشئولية عليه عن رؤيته الصورة اللاحقة ، فيجب الإشارة  
إلى خبرات الإنسان ، وهذا هو ما يريد سمارت أن يتجنبه . لم يتجنب  
هذه الخطوة فى الواقع ، ماذا يربط رؤية الإنسان لصورة لاحقة برتقالية  
صفراء بوجود برتقالية فعلاً أمامه ، فيما عدا أن يكون أمامه برتقالية فى مجاله  
البصرى ؟ لا تكفى كافة الظروف بالضرورة لرؤية الإنسان برتقالية محققاً ،  
لكن ذلك عيب آخر فى التحليل .

وتظهر الطرق التى وضع سمارت نفسه فيها لمحاولة تجنب الإشارة  
إلى أى شيء كالمدرجات الحسية حين يصف معنى القضية « هذا أحمر »  
فيقول إنها تعنى مثلاً « لا يستطيع شخص مدرك عادى أن يلتقط هذه  
الواقعة من مجموعة إثبات الجيرانيوم وإنما من مجموعة أوراق الخس »  
يقصد أن رؤية الألوان هى التمييز بين الأشياء المادية . لكن بصرف النظر  
عن وجود أسباب كثيرة تجعلنا نميز شيئاً ما ، فإن هذا التحليل يضع  
العربة قبل الحصان . ( النتيجة قبل المقدمة ) لا تبدو لنا أوراق الجيرانيوم  
والخس كمجموعة ذرات لا لون لها وإنما تتميز بصفات محسوسة لكل  
منهما بما فيها اللون . لا أقول أن ردائى أحمر لأن له لون الجيرانيوم ليس  
لون الخس . إنى أربط الرداء بلون الجيرانيوم دون لون الخس لأن أوراق  
الخس خضراء بينما أوراق الجيرانيوم حمراء اللون . والقول إن انعكس  
هو الصحيح إنما هو احتيال .

وهناك نظرية مصيصة حديثة لا تحال تجاهل حذر الخبرات  
أو تقول إن وصفنا لها يساوى منطقياً وصف حوادث فيزيائية ،  
لكن تقول أيضاً إنه يمكن وصفها على أنها تساوى حالات الجهاز العصبي  
المركزي (١) . إن الوعي بخبرة ما حسب هذه النظرية هو وجود مخ

---

( ١ ) إنصافاً لسمارت يجب أن نقول إنه توصل إلى هذه النتيجة .

ما في حالة ما ، بنفس الطريقة التي نقول بها إن البرق ليس إلا تفريغ شحنة كهربية أو أن درجة الحرارة هي متوسط الطاقة الحركية للجسيمات . وليس التماثل هنا تماثل تصورات يمكن اكتشافها قبلياً وإنما يمكن إقامته على أساس بحث تجريبي . ويمكن الرد على الاعتراض القائل بأن لكل من الخبرات وعمليات المخ خصائص مختلفة بالقول إن ما يساوي عمليات المخ ليس الخبرات وإنما حصولها . لا توجد الفكرة في مكان على الأقل بالمعنى المألوف - لكن لا يجعل هذا مستحيلاً أن نسوي بين التفكير في الفكرة والعمليّة التي لها خصائص مكانية . ليس للصورة. اللاحقة مكان في المخ ولكن لا يمنع هذا من رؤيتها بفضل عملية تحدث في هذا المخ . إذا فرضنا أن شخصاً ما يلاحظ غنى فلن يعثر على أفكارى أو مدركاتى الحسية وإنما يمكن القول - حسب هذه النظرية - أنه يلاحظ حوادث أدت إلى حصولها عليها .

تعتمد هذه النظرية على الفرض التجريبي بوجود ترابط بين خبرات شخص ما والحوادث التي تحدث له في مخه . وقد لا يكون هذا الفرض مقبولاً عند أولئك الذين ينكرون أن الأفكار الإنسانية والسلوك الإنسانى محددة تحديداً فيزيائياً - لصالح حرية الإرادة : لكن سوف نقول من بعد أنه لا يمكن حسم هذا الأمر لمصلحة أى فريق على أسس قبلية . يجب علينا أن نكتشف إلى أى حد يمكننا إدراج الحوادث بجميع أنواعها تحت القوانين العلية : ليس لنا حق منذ البدء لافتراض إما أن كل الحوادث يجب تحديدها أو أن بعضها لا يمكن تحديده . ولم يصل علم وظائف الأعضاء بعد إلى النقطة التي نقول عندها أننا أقمنا علاقة تضاد من النوع الذى يصادر عليه أصحاب نظرية الذاتية بين العقل والمخ . يوجد دليل قوى على أن الحوادث العقلية تعتمد على وظائف المخ لكن لا نزال نفتقر إلى بيان أن المطابقة تامة بحيث إذا لاحظنا مخ إنسان ما نستطيع تحديد خبراته بكل تفصيل . لكن هيا نفترض جسداً أن هذه المطابقة ممكنة .

نلاحظ أننا إذا عرفنا هذه المطابقة التامة فيجب أن يكون لدينا أساس للقول أن المخ يعتمد على العقل ، كما نقول إن العقل يعتمد على المخ . وإذا قلنا بسلطان المخ على العقل بدلا من العكس فذلك لأن الوقائع تتسق ونسق شارح معين . نغني أننا ننظر إلى العالم ككل على أنه يخضع للقوانين الطبيعية ، وهذه تشرح لنا وظائف المخ كما تشرح الحوادث الطبيعية الأخرى . ننظر أيضاً إلى الحوادث العقلية على أنها عللا ومعلولات فيزيائية ، كما لها علل ومعلولات عقلية ، وحين تخضع الحوادث العقلية لقوانين مستقلة عن الفيزيائية فإنها تكون مظهراً شاذاً للصورة العامة عن العالم . ويمكن إبعاد هذا الشذوذ إذا كانت توجد مجموعة من الحوادث الفيزيائية تطابق الحوادث العقلية مطابقة تامة : لأن هذه الحوادث الفيزيائية تحدد حينئذ الدور العلى الذى يسدو أن تلعبه الحوادث العقلية . وقد يعترض الفيلسوف العقلانى بقوله إن هذه الحوادث الفيزيائية لن تكون كافية لتحقيق الغرض منها إذا لم تصاحبها حوادث عقلية معينة ، لكن إذا كان النوعان من الحوادث مترابطين فى الحدوث — كما هو الحال فى الواقع — فلن يستطيع القيام بالتجربة التى يثبت قضيته . وحينئذ إذا صارت الحوادث عقلية لا تقوم بوظيفة عليّة فإن دعاة الرد الفيزيائى يقولون فى ضوء إطاراد الحوادث فى الطبيعة باستبعاد تلك الحوادث العقلية تماماً وذلك بردها إلى حوادث فيزيائية .

ولكن ماذا تعنى هذه الخطوة الأخيرة ؟ إذا كانت الحوادث العقلية مرتبطة ارتباطاً كاملاً بحدوث المخ فيدل ذلك على تميزهما أكثر من تماثلهما : ١٣١ قد يقال إنه إذا لم يكن هذان النوعان من الحوادث متميزين فلا معنى حتى للحديث عن ترابطهما . لكن هذا الاعتراض يخطئ فهم الاقتراح المعروض : يجب ألا نسلم فقط بأن النوعين من الحوادث متميزان منطقياً وإنما نسلم أيضاً بأنهما متميزان تجريبياً للدرجة إقامة وجود كل منهما مستقلاً عن الآخر. من الواضح أنه توجد سبل لاكتشاف أن لشخص ما خبرة ما غير اختبار مخه ، كما أنه توجد سبل لاكتشاف درجة حرارة جسم



ما غير البحث في خصائص الجزئيات ، ففي كلتا الحالتين نجد أن الحكم بالهوية أو المساواة نتيجة نظرية . ففي حالة الحوادث العقلية والفيزيائية يكون الاقتراح أننا ننظر إلى الحوادث العقلية على أنها هي ذاتها عمليات في الدماغ كنتيجة لقبول الافتراض بأن الأري تعتمد عليها على الثانية وتنشأ عنها ، وبذلك لن تكون خبرات شخص ما وما يقابلها من عمليات في المخ محوادث منفصلة .

لكن إذا كانت هذه هي النظرية فيما أنها قليلة الأهمية أو إنها غير مقبولة . ليست كثرة الأهمية إذا كانت قتيلاً - بعد التقدم العلمي الذي لم يتم بعد - أن الناس سرف يتعمرون خبراتهم لحوادث يمكن وصفها جيداً في إطار محمرلات فيزيائية . وليست النظرية مقبولة إذا كانت تتضمن أن أولادنا سوف لا يصفون سلوكهم أو سلوك غيرهم من الناس في إطار إحساساتهم الشاعرة وأهدافهم وتفكيرهم وأن يعتمدوا فقط على فكرة الاستجابات التي تنشأ عن تنبهات في جهازهم العصبي المركزي . فليس من المحتمل أن يكرنوا في وضع من يعرف ما يدور في جهازهم العصبي المركزي إلا باستدلال من الخبرات التي ترتبط بها تلك العمليات الفسيولوجية حسب هذه النظرية . بل هنالك شك - إذا حدث خلاف في الرأي - ألا يتغلب صوت خبراتي الخاصة على صوت حوادث المخ . ومن الصعب أن أنخيل شخصاً يعي أنه يحس بألم شديد فيقرر أنه كان مخطئاً في اعتقاده بهذا الإحساس إذا قيل له أن مخه لم تحدث به تغيرات كذلك التي تصفها النظرية . قد يقتنع هذا الشخص بأنه أخطأ في استخدام كلمة ( ألم ) في ذلك الظرف حيث أن الكلمة لم تعد تدل فقط على إحساس ، لكنه يظل الإنسان الوحيد الذي يستطيع التحدث عن إحساساته .

١٣٢

### (هـ) معرفتنا للناس الآخرين

إن إستخدامنا لذلك الاستخدام الواسع للتفسيرات النفسية - فيما سبق

أقوله - هو الذى يعطينا ما قد يكون الحل للمشكلة العاتية لمعرفتنا للناس الآخرين . وقد أعطت هذه المشكلة للشكك مجالا خصباً ( لتدعيم موقفهم ) ذلك لأنه توجد وجهة لطرفي للإحراج معاً ( أى لثقتنا في معرفتنا للناس الآخرين والتشكك فيها معاً ) . فمن جهة ، نجد أن العلاقة بين القضايا التي تسند خبرات إلى الآخرين والقضايا التي تصف سلوكهم الظاهر ليست علاقة التكافؤ المنطقي ، ومن جهة أخرى نجد أنه لأنى أعرف أن خبرات كذا وكذا تصاحب خبراتى فإنى أستدل بدرجة عالية من الاحتمال على أن ليس للحجة الآتية قوتها : لأنى أعرف أن خبرات كذا وكذا تصاحب سلوكى فإنى أستدل بدرجة احتمال عالية أن السلوك المشابه الصادر عن الآخرين يصاحبه خبرات مشابهة لهم . قد نشك في وجهة التعميم بهذه الطريقة من مثال واحد ، بل قد نشك في إمكان تحقيق نتيجة إستدلال استقرائى على الإطلاق .

ويقضى دعاة نظرية الرد الفيزيائى وأتباعهم على هذه المشكلة حين يسوون بين خبرات الفرد وما يحدث في دماغه من حوادث ، وهذه ممكنة الملاحظة للجميع . لكن تنشأ المشكلة حين ندرك أن هذه الهوية أو المساواة نتيجة ما يفترض أنه ارتباط تام ، ويلزمنا إذن أن يكون لدينا دليل قوى على الصدق الكلى لهذا الارتباط . فإذا لم يكن لدينا سبب قوى للاعتقاد بأن أى إنسان غيرى يعاني خبرات ، فلا وجود لهذا الدليل . وإذا ظننا أن هذا الدليل يتألف من مجرد ملاحظة أدمغة الناس الآخرين فقد افترضنا الرد الفيزيائى واللى نطلب من أنصاره الدفاع عنه .

ولقد قامت محاولة لتجنب هذا الإحراج مفادها القول أن العلاقة بين الخبرات الداخلية والسلوك الذى يعتقد أن يعبر عن هذه الخبرات علاقة تبسلى منطقية لكنها ليست كذلك : نتعلم استخدام كلمات مثل « ألم » في مواقف يكون فيها شخص ما قائماً بسلوك بحيث نتفق جميعاً على أنه تعبير عن ألم ، إننا نتعلم استخدام كلمة « تفكير »

لتدل على أفعال الكلام أو الكتابة التي تقول فيها إنها تعبر عنه .  
وتدل على مظهر الوجه أو الحاجب المقضب الذي يسبق هذه الأفعال  
في العادة ؛ نتعلم إسناد الدوافع والنيات إلى أنفسنا وإلى الآخرين حين يقال  
إننا نسلك بطرق معينة . ونتيجة لذلك لا يكون الارتباط عارضاً بين الخبرات  
الداخلية والسلوك الخارجي الصادر عنها ، وإذن فالسلوك معيار لوجود  
الخبرة ، وقد لا يكون الارتباط قائماً في بعض الحالات فقد ننخدع في  
الادعاء أو التظاهر بما لا يعبر عن الواقع وقد نمخطئ في التشخيص ،  
لكن حين نفرض أن الارتباط لا يقوم من حيث المبدأ نقع في خطأ  
تجريبي وخطأ تصوري معاً .

ولقد أقنعت هذه الحجة عدداً كبيراً من الفلاسفة لكنني لا أجدها مقنعة  
كما سبق لي القول . لا أجد سبباً يربط معاني الكلمات ارتباطاً شديداً  
بالظروف التي تعلمنا فيها هذه المعاني في البداية . لا شك أن استخدام  
الطفل للزمن الماضي مرتبط بوجود الذاكرة ، وأنه يتحدث عن حادثة  
على أنها ماضية حين يبدو له أنه يتذكرها ، ولكن لا يمنع هذا من  
قدرته على إقامة تمييز منطقي بين الحوادث الماضية ؛ لإجمال الشريحة الصغيرة  
التي يتذكرها من تلك الحوادث ، وحين يقيم هذا التمييز يبدأ يفهم أنه  
حتى حين يتذكر حادثة ما فلا يكون تذكره شرطاً ضرورياً لكونها ماضية .  
وبنفس الطريقة ، قد يكون صحيحاً أنني ما كان يجب أن أتعلم استخدام كلمة  
«ألم» كما تعلمتها. إذا لم أكن سلكت بطريقة يأخذها الآخرون على أنها تعبير  
عن الألم . وعلى الرغم من ذلك فلا يمنع هذا أبداً من اعتبار الكلمة مشيرة  
بالنسبة لي - لا إلى سلوكي وإنما إلى الإحساسات التي أدت إلى السلوك ،  
ولا أرى سبباً يعجز عن إقامة نفس التمييز حين أسند الألم إلى الآخرين .  
نعم تهيبني حيرة إذا ادعى شخص ما أنه في ألم حاد في نفس الوقت لا يصدر  
عنه ما يدل على أن لديه هذا الألم ، وقد أقول إنه كان يستخدم كلمة  
«ألم» استخداماً سيئاً لكن ليس هذا هو الرأي الوحيد ، فقد أقول أيضاً

أن الفرض المقبول بشأن نتائج الإحساس بالألم فرض صاحبه حالة سلبية ( أى حدث شئ منعه من التعبير عن هذا الإحساس بسلوك ما ) .

أظن الآن أن الحل الصحيح لهذه المشكلة هو ما أعطاه حديثاً الأستاذ بوتنام في مقال عنوانه « العقول الأخرى » (١) . يدعو إلى القول أن « قبولنا للقضايا بأن للناس الآخرين حالات عقلية شبيهة بقبولنا للنظريات التجريبية المألوفة ومختلفة عنها معاً على أساس الاستقراء الشارح » (٢) . والنقطة الأساسية في الاختلاف هي أن النظرية بأن للناس الآخرين بالإضافة إلى حالات عقلية نظرية لا توجد نظرية أخرى حادة تنافسها ، وهذه الطريقة تشبه هذه النظرية التي تثبت وجود أشياء مادية أن ما نقيمه بالاستقراء — على أساس معرفتنا لحالاتنا العقلية وملاحظتنا لسلوك الناس الآخرين — هو مجموعة من الفروض الخاصة عن حالاتهم العقلية وبدائل هذه الفروض هي فروض تفسر نفس السلوك في إطار الحالات العقلية الأخرى وليست فروضاً تنكر على الآخرين أى حياة عقلية على الإطلاق ؛ ولذلك يتركب وجه شبه نظريتنا عن الناس الآخرين بالنظريات التجريبية المألوفة من أن النظريات الخاصة التي تفترض هذه النظرية يبدو لنا أنها تفسر السلوك الإنساني . وقد كان دعاة النظرية التمثيلية التقليدية على حق في أن جزءاً من قبول هذه الفروض هو أننا نجد الروابط التي يضادرون عليها في خبراتنا الخاصة . لكن دعاة تلك النظرية مخطئون حين يرون إسناد العقل إلى الناس الآخرين كما لو كان مشابهاً لإسناد صفات خاصة يتركها الإنسان في نفسه لكنه لا يتركها فيهم . ولذلك قد نتخيل وجود قانون صارم يحرم رؤية فرد لآخر عارياً ، وفي هذه الحالة لا تجزى لي معرفتي بأن لدى علامة خفية في جسمي أن أستنتج بدرجة عالية من الثقة بوجود هذه العلامة في كل الناس . وبالتالي لو كان الاستقراء الذي يؤدي بي إلى إسناد الشعور والوعي إلى الآخرين

(١) هيلاري بوتنام : « العقول الأخرى » في كتاب « المنطق والفن » مقالات لتكريم

(٢) نفس المرجع ص ٨٢ .

« نلسون جودمان » .



من هذا النوع لأصبح أساساً ضعيفاً جداً نقيم عليه اعتقادنا . لكن ليست هذه الحالات متوازية ، ذلك لأن إسناد الوعي للآخرين ليس مجرد قبول للتعميم بأن نوعين مختلفين من الحوادث العقلية والفيزيائية - يسيران جنباً إلى جنب على أساس تمثيل مشكوك فيه . إنها نتيجة لقبول كل تفاصيل النظرية التي تساعد على تفسير سلوك الآخرين بإعطائهم أفكاراً وإحساسات وانفعالات وأهدافاً واعية . ويعتمد قبولي لهذه النظرية على أني تعلمت من خبراتي الخاصة معنى هذه الحالات العقلية ، وما يبرر لي قبولها هو أن لها قوة شارحة أصيلة .

١٣٥

لا شك أن كل ذلك لا يطيح بموقف الشكاك . إذا كان فيلسوف الشك قادراً على إقناع نفسه أنه موجود في عالم هو الكائن الوحيد الواعي فيه فلا سبيل إلى تفنيد موقفه ، ولا طعن في موقفه حتى حين يصف الظواهر حيث أنه يعتقد أن كل شيء يستمر كما لو كان للناس الآخرين عقولا بالرغم من أنهم ليسوا كذلك . وكل ما يمكنني قوله أن موقفه ليس نظرية أجسد قبولها ضرورياً أو نافعاً ، وإذا قبلها إنسان فإن خبراتي الخاصة تجعلني أعرف خطأها .

وهنا أجسد هذه النظرية مقابلة لنظرية معرفتنا للماضي التي نجد فيها موقف الشكاك أكثر قوة حيث لا يحضر الماضي الآن لدى أي إنسان . نعم يتحدث بعض الفلاسفة عن الذاكرة كوسيلة لإدراك مباشر للماضي لكن يعني كل هذا القول بأنهم على ثقة بذاكرتهم ، وتظل الحقيقة ماثلة وهي أن حدوث الذكريات متسقة منطقياً دائماً مع علم وجود الحادثة الماضية التي ندعى تذكرها . وفي ذلك يقول رسل : « لا توجد إستحالة منطقية في افتراض نشأة العالم منذ خمس دقائق مضت مع وجود رهط هائل من ذكريات الماضي لم يقع » (١) . وهذه نظرية أظن أنه لا يقبلها أحد مجسدية ، لكن لدينا نظرية أخرى ليست مختلفة جداً عنها . لقد قال

الناقد إدموند جومس في كتابه « الأب والابن » إن أباه — أحد أعضاء  
جماعة اخوة بليموث — أعتقد بحسابات الأسقف يوشر — على أساس  
من نصوص الإنجيل — أن العالم قد خلق عام ٤٠٠٤ ق . م ، ولكي يواجه  
الدليل العلمى القوى الذى رأى أن العالم بدأ قبل ذلك بكثير قال إن الله  
قذف فى العالم ظواهر خادغة توحى بالقلم لكى يمتحن إيمان العباد .  
ومرة أخرى ليس هذا موقفاً يمكن رفضه . إن الفرض بأن كل شيء  
وجد الآن وسيستمر كما لو كان العالم موجوداً من ملايين السنين  
سوف يتسق مع الوقائع القائمة فعلاً ، تماماً كافتراض أن العالم وجد فعلاً من  
ملايين السنين ، وإذا فضل أكثر الناس الافتراض الواقعى فذلك لأنه أكثر  
بساطة بالإضافة إلى أنه يعطينا نفس الفوائد التى يعطينا إياها الفرض الآخر .

## الفصل السابع

### الوقائع والتفسير

#### ( ١ ) مشكلة الاستقراء

١٣٧

يقوم وصف العالم الذي أعطيناه حتى الآن على ما اعتبرناه العناصر الأولية لخبرتنا ، لكنه أيضاً نتيجة لنظرية ما . ولقد قدمنا الأشياء المادية فيما سبق كمصادرة أو مسلمة ، كما دافعنا عن إسناد الوعي والشعور إلى الناس الآخرين كنتيجة لأكثر التفسيرات اقناعاً لسلوكهم بقدر الإمكان . وقد أوضحنا أيضاً أن النظرة الواقعية إلى الماضي كما نقبلها جميعاً لا يمكن بيان صديقها برهان وإنما نادى بها على أنها فرض أكثر بساطة من فرض آخر يجعلنا ضحية وهم ضخم . وقد بقي الفيلسوف الشكاك في قصره كميدان يقاوم به أعداءه الذين لا يستطيعون الرد عليه وإنما يتجاهلونه . إننا نتمسك بنظرياتنا لأننا نجد لها تطبيقاً حتى لو لم نضع نماذج البرهان التي يتطلبها الشكاك .

أعترف أن من منهجنا السابق دوراً أن النظريات الخاصة التي نتمسك بها عن حركات الأشياء المادية تفترض صحة المبادئ العامة التي تدخل عنصراً في تصورنا عن هذه الأشياء ، تلك المبادئ المتاحة لمختلف الحواس ومختلف الناس وأن لهذه الأشياء وجودها حتى لو لم تدرك ، لكن النظريات التي بدأنا بها تدعم تلك المبادئ ذاتها . وبنفس الطريقة ، نجد أن استعدادنا العام لإسناد الوعي إلى الآخرين واعتقادنا العام في وجود الماضي مفترضان إبتداء وتدعمهما تلك الفروض الخاصة التي نقبلها بشأن ارتباط الحالات العقلية وسلوك الناس . نلاحظ أنه لا يمكن تجنب هذا الدور ، لأننا لا نستطيع الوقوف في خلاء ، ولا يوجد نسق ( من التصورات ) مستقلاً عنا نستطيع به تبرير نظرياتنا .

نعم توجد الوقائع التي نختبر بها فروضنا ، لكن على الرغم من أنه يوجد معنى للقول إن الوقائع تقف أمام نظرياتنا لتحقيقها ، فيوجد أيضاً معنى للقول أن النظرية جاءت شرطاً لحدوث الوقائع .

وعلى أي حال ، ليس هذا هو كل ما يمكن قوله . حتى إذا قبلنا إطار التصورات الذي شيدناه - ولو مؤقتاً لعجزنا عن التفكير في بديل به - فلا زال السؤال قائماً أي القضايا يمكن أن تتسق مع هذا الإطار . لقد قلت قبل قليل أننا نتمسك بنظرياتنا لأننا نجد لها تطبيقاً . لكن حتى إذا افترضنا أننا مستعدون لقبول شهادة التاريخ حين تعبر عن قبول عام ، فإن أقصى ما يمكننا ادعاؤه أننا وجدنا نظرياتنا صالحة للتطبيق في الماضي والآن ماذا يؤكد لنا أن هذه النظريات ستظل صادقة في المستقبل ؟

وتعرف المشكلة الفلسفية التي يثيرها هذا السؤال بمشكلة الاستقرار ، وكان دافيد هيوم هو أول من وضعها في كتابه « مقال في الطبيعة الإنسانية » . والافتراض الذي يبدأ به هيوم هو أن لدينا سبباً للاعتقاد بوجود الوقائع التي لا نلاحظها أو نتذكرها في العادة إذا عرفنا أنها مرتبطة - في صورة قانون - بشيء نتذكره أو نلاحظه . ويقسم هيوم هذه النقطة في كتابه تال بقوله يبدو أن تفكيرنا الاستدلالي بشأن أمور الواقع قائم على علاقة العلة بالمعلول (١) وهذا الحكم مضلل في أن حجته تنطبق على كل صور الاستدلال التجريبي ولا تنطبق فقط على تلك الصور التي تلجأ إلى ما نعتبره علاقة عليية ، ثم يحاول هيوم توضيح أن أي استدلال من هذا النوع لا يمكن تبريره ، وينتج عن ذلك أننا طالما نتجاوز المعطيات المباشرة للإدراك الحسي والذاكرة فلن نجد سبباً وجيهاً للاعتقاد بصدق أي قضية تجريبية .

وكما هو مألوف في حجج الشكاك ، كانت الخطوة الأولى ببيان أن الاستدلال الذي يوضع موضع التساؤل ليس إستنباطاً . وحين يتحدث



هيوم في إظهار علاقة العلة والمعلول فقط ، ينتقل إلى القول أنه مادام كل معلول متميزاً من علته فلا يمكن أن يكون محتوي فيها منطقياً . وبوجه عام يمكن القول أنه إذا كان لدينا حدثان متميزتان فلا يوجد تناقض منطقي في إثبات وجود أي منهما وإنكار وجود الأخرى .

والخطوة الثانية أن ننكر أنه يمكن للحوادث أن ترتبط بعلاقة الضرورة التي ليست منطقية . ويمكن صياغة هذه النقطة بطريقة أخرى إذا قلنا إنه لا يوجد ما يسمى بالضرورة الطبيعية . حين نقول عن حدثين لا ترتبطان منطقياً أن كلا منهما تحتم وجود الأخرى فإننا نتضمن القول أن هذا النوع من الحوادث يتعاقبان ، لكن إذا تجاوزنا ذلك واعتبرنا الرباط بينهما ضرورياً فإننا لا نفعل أكثر من قوة ميلنا إلى ربطهما معاً .

١٣٩

وإذا كانت هاتان الخطرتان صحيحتين فلا يوجد في طبيعة أي حدثين متميزتين ما يجعلنا نستدل من حدوث إحدهما على حدوث الأخرى وبالتالي إذا كان لدينا أي سبب وجبه للقيام بهذا الاستدلال فهو ملاحظتنا لحوادث من النوع موضوع البحث ارتبطت معاً ارتباطاً مطرداً في الماضي .

لكن هل هذا سبب وجيه ؟ إذا قلنا أن كل حادثة من النوع التي لوحظ حتى الآن أنها تصاحب حادثة أخرى من النوع ب في علاقة مكانية زمنية . فلا يلزم عن ذلك أن يصدق هذا عن كل أفراد أ . أو عن الحادثة التالية في أ . إذا تنبأنا بأن الحادثة التالية في أ تلازم حادثة من النوع ب في العلاقة ع فإننا نقول أكثر مما يجوز لنا . كيف نبرر هذه الخطوة ؟

يجيب هيوم أنه يمكننا تبريرها فقط إذا اعتقدنا بالمبدأ الذي يؤكد لنا أن ما حدث في الماضي سوف يحدث في المستقبل . ويصوغ هيوم

هذا المبدأ في كتابه « مقال في الطبيعة الإنسانية » هكذا : « يجب أن نشبه الأمثلة التي لم تكن موضوع خبرتنا تلك التي كانت موضوعاً لخبرتنا وأن حوادث الطبيعة مطرده دائماً » (١) .

ولنا أن نسأل الآن ما الذي يبرر قبول هذا المبدأ ، ويقول هيوم إنه لا يمكن أن يوجد مثل هذا التبرير . يبدأ أولاً بالقول أن هذا المبدأ ليس بحقيقة منطقية ، وفي ذلك يقول « يمكننا على الأقل أن نتصور تغيراً في العالم ، وهذا يبرهن على أن هذا التغير ليس مستحيلاً » (٢) . لكن حتى إذا لم يكن هذا المبدأ يقيناً فهل لا يكون محتملاً ؟ يجب هيوم أنه ما دامت أحكام الاحتمال ذاتها يجب أن تقوم على الخبرة الماضية فسوف تكون أي محاولة لجعل المبدأ احتمالياً وقوعاً في الدور . وفي ذلك يقول « يقوم الاحتمال على افتراض التشابه بين تلك الأشياء التي كانت موضوع خبرة وتلك التي لم تكن ، وإذن فمن المحال أن يقوم هذا الافتراض على الاحتمال » (٣) .

١٤٠

لكن إذا كان تبرير كل استدلالنا التجريبية يعتمد على افتراض أن مجرى الحوادث في الطبيعة يستمر دائماً مطرداً بنفس الطريقة ، وإذا كان لا يمكن تبرير هذا الافتراض ذاته بأي وسيلة ، يلزم أن ليس لدينا سبب وجيه للثقة في هذه الاستدلالات . هذه هي النتيجة التي يصل إليها هيوم . لقد اعترف أنه لا يستطيع قبول هذا الموقف الشكي خارج إطار بحثه : أي أنه اعترف كبائر الناس أنه يسير في حياته العملية في حدود ما سماه الاعتقادات الطبيعية لكنه لم يقل إن ذلك أمر يقبله العقل ؛ حتى حين نتحدث عن الاعتقادات التي نحيا وفقاً لها بأنها طبيعية بما تحوى من إجماع الناس في زمن معين إنما هو القيام باستدلال لا نستطيع تبريره عقلياً .

( ١ ) دافيد هيوم : « مقال في الطبيعة الإنسانية » ، الجزء الأول ، الفصل السادس .

( ٢ ) نفس المصدر .

( ٣ ) نفس المصدر .

### (ب) النسق الأولي

هذه نتيجة لا يرغب كثير من الناس قبولها لكن للنظرية تأثيرها ووجاهتها وليس من السهل أبداً مواجهتها . هيا نناقشها بشيء من التفصيل .

يجب أن نذعن للخطورة الأولى وهي القول إنه لا توجد علاقة منطقية بين الحوادث المتميزة ، لكنها تحتاج إلى شرح واف إذا أردنا توضيح موقف هيوم الصحيح . نبدأ بالقول أنه لا شأن للعلاقات المنطقية بالحوادث بالمعنى الدقيق ، وإنما نقوم فقط في وصفها . والآن نخذ القضية بأن أوصاف الحوادث المتميزة مستقلة منطقياً بعضها عن بعض . لكي نكتشف صدق هذه القضية يجب أن نعرف ما نوع هذا الوصف ، وما المقصود بالقول بتميز حادثتين . لم يقل هيوم ما يقصده بالتميز ، لكن يمكن تقديم التعريف الآتي : نقول عن حادثتين أنهما متميزتان إذا لم يكن بينهما عنصر مشترك . لكن إذا قبلنا هذا التعريف يجب أن نعرف بأنه ليس كل وصف للحوادث المتميزة مستقلاً منطقياً عن الأوصاف الأخرى ، بل على العكس نجد أغلب الأوصاف التي تقال على أي حادثة جزئية أنها تشير ضمناً إلى حادثة أخرى متميزة ، وهذا يعني أن الحادثة موضوع البحث مرتبطة عالياً في ظروف معينة . وسبب ذلك أن وصفنا للحوادث يرتبط غالباً بهذه الحوادث بواسطة أنواع مألوفة من الأشياء المادية ونحدد هذه الأشياء في إطار مصدرها أو خصائصها العلية ، ولذلك يمكن القول أنه لكي يكون شيء ما شجرة بلوط فمن الضروري منطقياً أن تكون قد نشأت من ثمرة بلوط ، ولكي يكون شيء آخر منضدة فمن الضروري منطقياً أن يكون لها وزن معين ، ولكي يكون شيء ثالث آلة تصوير فمن الضروري منطقياً أن تستخلم في التقاط صور شمسية ، وهكذا في باقي الأمثلة . ويعبر هذا عن أن لدينا اهتماماً بالطريقة التي توجد بها الأشياء وتؤدي وظائفها كما نرى في الخصائص المدركة .

١٤١

ويجب ألا نأخذ هذه الوقائع على أن تتضمن أن العلية علاقة منطقية

بأى معنى أكثر من رغبتنا فى الإشارة إلى الأشياء أو الحوادث فى إطار الخصائص العلية التى نسندها إليها . ولذلك ندافع عن القضايا التى تقرر علاقات عليّة لكن هذا دفاع لفظى . لا يعجز المغنطيس عن جذب الحديد وإلا لا نسميه مغنطيساً . إن ما حدث هنا - كما يحدث فى حالات أخرى كثيرة - أننا على ثقة من التعميم العلى للدرجة كونه عنصراً فى تعريف الحدود . وعلى كل حال لا نعى هنا القول أن التعميم ذاته صادق منطقياً قبل أن نلاحظ الحوادث . ولكى نتأكد ذلك فإن علينا اصطناع كلمة جديدة تنطبق على أى شئ له مظهر المغنطيس وتركيبه الفيزيائى لكن لا تتوفر فيه خاصية الجذب كجزء من تعريفه ، ثم نسأل ما إذا كانت كل الأشياء التى تنطبق على هذا الحد لها خاصية الجذب أيضاً . حتى إذا كانت لكل الأشياء تلك الخاصية ، فإن لها هذه الخاصية كأمر واقع وليس أمراً منطقياً . لن تكون القضية بأن شيئاً واحداً على الأقل يفقد هذه الخاصية متناقضة . يجب أن نلاحظ أننا إذا قلنا أن هذا يدل على خاصية عليّة كجزء من تعريفه ، فإن علاقة هذه الخاصية بالخصائص الأخرى التى تبدو فى التعريف لن تكون علاقة منطقية وإنما تجريدية بحتة ، وقد كان هيوم مهتماً بهذه العلاقة .

والصعوبة التى يجدها هيوم فى أغلب أوصافنا المألوفة عن الحوادث أنها تشمل وقائع أكثر مما يجب ، ولا تتطابق الأوصاف بدقة مع الحوادث المرصوفة . ولكى يتخلص هيوم من هذه الصعوبة يجب أن نحدد أنفسنا بما سمّيته الأوصاف الأصلية أو الحقيقية (١). والتعريف الذى أعطيته لهذه الأوصاف هو أن وصفاً ما لشئ جزئى س فى زمن معين ص يكون وصفاً حقيقياً لـ س فى الزمن ص إذا لم يلزم عنه أى قضية بالنسبة لحالة س . فى أى زمن غير ص أو بالنسبة لـ س وجود أى شئ س يختلف عن س .

١٤٢



ويلزم عن هذا التعريف — بالإضافة إلى تعريفنا للتمييز — أن كل الأوصاف الحقيقية للحوادث المتميزة مستقلة منطقياً بعضها عن بعض .

ويبدو هذا أمراً من السهولة بحيث يمكننا رفضه . يمكن أن تعبر أى جملة عن قضية صادقة إذا عرفنا مصلودها بحيث نستنبط القضية من التعريفات . وهنا يذهب اهتمامنا إلى التعريفات ذاتها ، فنسأل لم نقبل هذه التعريفات ؟ إن السؤال الحقيقي هنا هو ما إذا كنا نقبل الافتراض الأساسى بأن الأوصاف الحقيقية هى كل ما نحتاج لتفسير أى حادثة . والاعتقاد بقبوله هو جوهر النظرية الذرية التى ورثها رسل وبعض التجريبيين المحدثين من هيوم .

أظن أن هذا الموقف مقبول طالما نهم فقط بما سميت النسق الأولى وقد أخذت هذه التسمية من رامزى (١) لتذكر أننا نأخذ النسق الأولى على أنه يتركب — لا من وصف للمعطيات الأولية للإدراك الحسى — وإنما من النظرية التى تطورت عن هذه المعطيات . إذا نظرنا إلى الأشياء المادية التى تهتم بها هذه النظرية على أن نستبدل بها مجموعة الحوادث التى تؤلف وجودها ، فيمكن صياغة قضايا النسق الأولى فى صورة تقرير أن كذا وكذا من الخصائص الملاحظة تقوم فى كذا وكذا من الأمكنة والأزمنة . وإذا نظرنا إلى جزئيات الذرة على أنها الأجزاء الدقيقة للأشياء المادية فإن القضايا التى تثبت وجود هذه الجزئيات فى أمكنة وأزمنة معينة سوف تكون عنصراً فى هذا النسق . ويمكن تعميم هذه القضايا إذا كانت تطابق الواقع ، وهذا يعنى أنه يمكن لهذه التعميمات أن تشير إلى حوادث فعلية أو على الأقل نقرر أنها حوادث فعلية لكن لا تشير إلى مجرد حوادث ممكنة . ويمكن أن يضم النسق أيضاً تعبيرات عددية ، ولو أن الأعداد التى تسجل نتائج المقاييس الفعلية سوف تكون مصلودة ، كما يمكن أن يحسب النسق ثوابت منطقية كالسلب والربط والفصل وهى

١٤٣

المعروفة بدلالات الصدق بمعنى أن صدق القضايا التي نصوصها أو كذبها يعتمد كلياً على صدق أو كذب القضايا التي تؤلفها .

ويبدو أن هذا النسق يحقق هدف الاتجاه الذرى ( فلسفة الذرية المنطقية ) . إذا كان لدينا مثال حسي في مكان معين وزمن معين يطابق صفة ما تقبل الملاحظة ، فلا يلزم شيء منطقياً عما يمكن أن يوجد في مكان آخر أو زمن آخر . وعلى أى حال توجد صعوبة في التعرف على الأمكنة والأزمنة ، فليس من السهل التعرف عليها في إطار الجوانب التي تحدث فيها ، لأنه قد يتكرر وجود جانب واحد . يمكننا افتراض تمييز الجوادث المختلفة لجانب واحد ( من جوانب الشيء الملاحظ ) بوجود اختلافات فيما يجاوره من أشياء ؛ ما لم نلاحظ العالم في مكان ، أو ما لم يتكرر وجود الأشياء في أوقات وأمكنة مختلفة فلا بد من وجود اختلافات إذا وسعنا من نطاق الأشياء المجاورة . ومن جهة أخرى يمكننا التعرف على الأمكنة والأزمنة بوضع النسق كله في لحظة ما بحيث يمكن الإشارة إليه ، أو يربط كل شيء بشيء آخر مثل النجوم الثابتة أو يربط الحوادث مثل تأسيس مدينة روما . ويضمن منهج الإشارة التحديد وإن كان فيه عيب جعل كل النسق متمركزاً حول شخص واحد مثلاً تشير الأشياء المكانية والزمنية إن المتكلم . ولذلك أفضل التعرف على الأمكنة والأزمنة بوضع علامات حتى لو أدى ذلك إلى عدم الضمان منطقياً وإن كان مضموناً من الناحية العملية .

وسوف نضحى بفكرة تحليل المواقف إلى العناصر الأبسط حين نتبع أى طريقة في البحث . سوف يتضمن التعرف على شيء ما أو حادثة ما إشارة ضمنية على الأقل إلى شيء آخر غير الشيء المراد التعرف عليه إلا إذا كان هذا الشيء هو العلامة الموضوع ذاتها . وعلى كل حال فليست التوضيحية هنا: أمراً تخطيطياً ، لأسباب هي أن علاقات الأشياء أو الحوادث مع العلامات المحددة سوف تكون حادثة ، وأن إختيار هذه العلامات أسر

تعارف أو تواضع ، ولن يعتمد ذلك على وجود أي علاقة منطقية بين صفات الأشياء وصفات أي أشياء وحسرات أخرى تتميز منها . فإذا كانت عملية التعرف على عنصر ما في النسق تنطوي على إشارة إلى العناصر الأخرى فلن يوجد عنصرا نقول عنهما إنهما مرتبطان بالضرورة ، وهذا ما أراده هيوم .

وهناك مشكلة أخرى هل يستطيع نسقنا الأول توضيح كل ما يحدث من أشياء . يقترب العالم الذي يمكن أن يصفه هذا النسق من عالم الرجل العادي لكنه يكون أكثر عبوساً ، لأن الأشياء المحتواة في ذلك العالم ليس بها خصائص كامنة ولن يكون بين هذه الأشياء علاقات عليية ، وسبب ذلك أن القوانين العلية قوانين كامنة في الأشياء من حيث أنها لا تتضمن فقط روابط فعلية وإنما روابط ممكنة أيضاً ؛ إذ تتضمن أنه في ظروف كذا قد تتحقق في الواقع وقد لا تتحقق يجب أن تحدث أولاً تحدث كذا من الحوادث . وسوف أناقش أنه بينما تثير القضية العلية الجزئية نوعاً من التعميم فقد لا تصل هذه التعميمات إلى مرتبة القوانين . وإنما قد تكون فقط استعدادات . وعلى أي حال فالنتيجة واحدة بالنسبة للسياق الذي نتحدث فيه مادامت القضية العلية تعتمد على شيء أقل من القانون . وإذن تتضمن هذه القضية عنصراً شرطياً : تتضمن أن حادثة ما لن تحدث ما لم تكن على علاقة مكانية وزمنية معها . ونكون انتقلنا حينئذ من مجال الواقع إلى مجال الإمكان — لا نتحدث فقط عما يحدث أو قد يحدث وإنما عما يحدث أو لا يحدث في الظروف التي لم تتحقق بالفعل . والإمكانات هي موضوع ما سميت النسق الثانوي الذي يفسر النسق الأول . وينحصر النسق الأول في مجال الواقع الفعلي .

قد يقال ان هذا تصور ضيق جداً للواقع ، لأنه لا يوجد في العادة تمييز بين الخصائص الكامنة والخصائص المدركة بالفعل : واقع أن

نقول إن الزجاج سهل الكسر: كما نقول إنه قد كسر فعلاً . ويبطل الأمر كما لو كان نسقنا الأولى ناشئاً عن نظرية . أعترف أن هذا هو كذلك كما أعترف أن الاختيار بين القضايا الحملية على أنها تعبر عن واقع ؛ والقضايا الشرطية أمر إعتباطي لا يعنى وجود حد فاصل . يمكن تبرير الحدود التي وضعناها للنسق الأولى إذا كنت قادراً على تطوير نسق ثانوى يفسر كل شيء تستبعدها هذه الحدود ، وهذا ما سوف أقوم به الآن بالنسبة للعالم الطبيعي .

١٤٥

إنى أقوم بهذا التحفظ لوجود صعوبات خاصة تتعلق بالحوادث العقلية إذ يمكن إدخالها فى النسق الأولى من خلال الأجسام التي ترتبط بها لكنها تبدو فيه فى صورة هزيلة فقط وذلك لأننا لا نفترض أن عناصر هذا النسق تشير إلى ما يجاوزها ، على حين أنه يمكن أن تكون الخاصة الأساسية للحالات والعمليات العقلية إشارة إلى ما يجاوزها ، ليس الفكر مجرد حضور بصرى بعين العقل أو مجموعة من الأصوات غير مسموعة . وإذا حصرنا الفكر فى صور ذهنية فإن هذه الصور تقوم بوظيفة الرمز إلى شيء آخر . وليس الانفعال مجرد نزوة أو ضيق وإنما هو شيء موجه إلى شيء واقعى أو متخيل . قد أغضب من شخص ما بشأن شيء معين قد يكون حدث بالفعل أو لم يحدث أصلاً ، وقد آمل فى شيء قد يتحقق وقد لا يتحقق . ويسمى هذا الوجه العام للحالات العقلية بالقصد أو التوجه ونسأل الآن هل لا يمكن رد هذه الخاصة إلى شيء آخر .

من الواضح أن خاصة القصد أو التوجه لا يمكن ردها ببساطة إلى خصائص لمجموعة من الحوادث فى النسق الأولى ، حتى إذا كان من الممكن أن نحلل طموح شخص ما مثلاً فى إطار أفكاره وسلوكه فيجب ألا نتناول فقط الاعتراض بأن أفكاره يجب أن تكون ذات معنى وأن سلوكه شيء أكثر من مجرد حركات مادية ، وإنما لا تكفى الإشارة إلى أفكاره وأفعاله الواقعية . إن طموحه أمر يتعلق بما سوف يقوله أو يفكر فيه



في ظروف معنية . ( يلاحظ ، يتسع حديثنا عن الحالات العقلية ليدخل في أنساق مختلفة : أي يندرج التعبير الشرطي في الحديث مع التعبير الحملى أو التقريرى بلا شرط . وعلى أي حال يمكن عزل أحدهما عن الآخر ، وإذا كان رصفاً للقضايا الشرطية المتصلة كافياً بوجه عام فلا سبب يدعونا لعدم تطبيق هذا على الشرطيات المتضمنة في وصف الحالات والعمليات العقلية . وهناك مشكلة أكثر صعوبة وهي البحث في طريقة تناول قصيدية الفكر التي تتضمن أي مشكلة من هذا النوع الذي يتضح في صورة سلوك ، حيث أن ما يجعل السلوك أكثر من مجرد حركات بدنية هو التفسير الذي يضعه له الفاعل أو الناس الآخرون . تنشأ المشكلة طالما نقول إن التفكير يتركب من استخدام الرموز ، والصعوبة هنا هي في تفسير اكتساب أي رمز معنى .

١٤٦

إذا لم نر الرموز ذات دلالة في ذاتها — وهذا يعني إنكار أي تفسير لها — وإذا لم نهرب من المشكلة حين نتصور المعاني موضوعات مجردة تدل عليها الرموز في علاقة لا معرفة ، فيبدو أن لا مفر من الاتفاق مع بيرس حين يقول « إن معنى فكرة ما معنى افتراضى » (١) ، أي أن الفكرة خالية من المعنى وإنما مجرد وجدان ، ولا تكتسب معنى إلا بالقياس إلى تفسير واقعي أو ممكن تأخذه من أفكار أخرى . وقد يدعم هذا الموقف القول بأن المعيار الذي نقيمه لكي يفهم شخص ما رمزاً ما هو في الأجوبة التي يعطيها لأسئلة أخرى ، ورغم ذلك فعليه اعتراض وجيه . إذا كان الفكر المفسر ذاته بدون معنى ، فكيف يضمن معنى على ما يفسره ؟ كيف يمكن أن تعطى مجموعة الرموز — وهي بذاتها لا معنى لها — معنى للفكرة التي تفسرها ؟ يبدو أننا في حاجة إلى شيء إضافي نبحث عنه في العلاقة بين الفكر والفعل .

والسؤال الآن هو كيف نقيم هذه العلاقة . لقد أعطيت — في كتابي

(١) بيرس : « مجموعة الأبحاث » ج ٥ ص ٢٨٩ .

« أصول البراجماتزم » - هيكلًا لنظرية أقبول فيها إن استعداد شخص ما لقبول جملة ما إنما هو جزء من نموذج من سلوك فعلي أو ممكن يؤلف بالإجمال إعتقاده في قضية ما ، وأن شروط صدق هذه القضية تحدد معنى تلك الجملة . لكن هناك الصعوبة القائلة بأنه إذا لم يكن هذا التفسير دائرياً فلا يمكن أن يتألف السلوك من أى شيء سوى استعداد الإنسان القيام بحركات بدنية معينة ، كما أنه لا يمكن أن يتألف قبوله للجملة من شيء سوى قيامه باستجابة إيجابية لمجموعة أولية من الأصوات أو العلامات ، وإذن نرتاب في أن يعطينا هذا مادة كافية لتحليل الاعتقاد .

وحيث أنى لست متأكداً من صحة مواجهة هذه الصعوبة ، وإنى عاجز عن وضع نظرية تتجنبها ، فلست متأكداً من أن برنامج هيوم يفسر الحوادث العقلية . وإذا حاولنا تعديل هذا البرنامج ليفتح باباً لخاصة القصدية والتوجه ، فسوف نعرض أنفسنا لمزيد من رفض للنظرية الذرية ( تحليل الخبرة الإنسانية إلى جزئيات منعزلة ) ، وإزالة للتمييز بين الواقعي والممكن . سوف يحتوى وصف الحوادث فى التسق الأولى على إشارة إلى موضوعات القصد والتوجه التى قد توجد وقد لا توجد . وآمل تجنب هذه النتيجة لكننا نترك هنا السؤال مفتوحاً مادام لا يؤثر على الخطوة الأولى فى حجة هيوم . حتى إذا لم نستطع وصف حادثة ما تتألف من صياغة شخص ما لقصد معين دون إشارة إلى الفعل الذى يقصد إليه ، فلا يزال يمكن لهذا القصد ألا يتحقق ، ولا يلزم عن وجود هذا القصد أن الفعل سوف يحدث . . حتى إذا لم يمكن وصف رغبة ما دون إشارة إلى موضوعها فوجود الرغبة لا يحمل فى طياته وجود موضوعه : أى أنه ليس من الضروري منطقياً أن تتحقق الرغبة . ولذلك يمكن إقامة المبدأ بأنه لا توجد علاقة منطقية بين الحوادث المتميزة .

١٤٧

### (ج) الضرورة والقانون

هل توجد علاقة ضرورية غير منطقية ؟ كان هذا التساؤل موضوع

مناقشة لكن لا يزال هذا الموضوع غامضاً . وتقسوم الصعوبة في معنى هذه العلاقة عند أولئك الذين يعتقدون بهذه العلاقة الضرورية . والأمثلة التي يعطونها ويعتمدون عليها أمثلة على خصائص عليّة . يرى هؤلاء الفلاسفة أن هذه العلاقة لا تقوم على مجرد واقعيتين ترتبطان ارتباطاً مطرداً وإنما يرون أن في الأشياء أو الحوادث قوة تؤدي إلى حدوث حوادث معينة في ظروف معينة . ويلاحظ أتباع هيوم — وهم خصوم هؤلاء الفلاسفة — أن هذه القوى لا تقبل الإدراك بل لا يعرفون كيف يتم إدراكها . إن الميدان الوحيد الذي نجد فيه إمكان ملاحظة أي شيء من ذلك النوع هو أفعالنا وتأثير الأشياء الأخرى فينا . لكن حتى إذا كان لدينا ما يمكن وصفه بأنه الإحساس بالضرورة في تلك الحالات — ولا أرى شخصياً أن لدينا هذا الإحساس — فيجب أن نوضح أنه يوجد شيء ما في العمليات العلية في الواقع تطابق هذا الإحساس . نعم لاشك في سيطرتنا على أجسامنا أو على استجاباتها لبعض المنبهات . لسنا في حاجة إلى تفسير كيفية تحريكنا لأذرعنا ، وقد تكفي خبرة واحدة لإقناع الطفل بأن شيئاً ما ضار . والعلاقات الرحيدة التي يبدر أنه يمكن تعقبها في مثل هذه المواقف هي العلاقات المكانية والزمنية : إن التصميم على الوصول إلى شيء ما تتبعه ببساطة حركة الذراع ، حين يجد الطفل نفسه أمام شيء ضار يحس بالألم لكن ليس واضحاً لهم تتألف القسرة على أداء الفعل .

١٤٨

وعلى أي حال هذا السؤال أقل أهمية مما نظن ، وإذا كان يوجد شيء في هذه الحالات أو حالات أخرى مما يمكن تسميته «قوة» أو «فاعلية» فوجوده غير ذي أهمية في حجتنا . إن ما نبحث عنه هو التأكد من أن العلاقة التي وجدناها تقوم بين الحوادث من النوع السابق سوف تستمر وتطرد في حوادث أخرى . لكن طالما أن هذه العلاقة مما تقبل الملاحظة في حالات جزئية فلا أهمية لها بالنسبة لطبيعتها ماذا تكون . نخذ مثلاً جسمًا يحرك جسمًا ، وافرض أن ما نلاحظه ، لا أن الأشياء تلامست أولاً في المكان ثم تغير وضعهما المكاني النسبي ، وإنما أن أحدهما اضطرب الآخر إلى الحركة

فإذا كان يوجد شك فيما إذا كان هذا الجسمان — أو جسمان آخران من نفس النوع — يتلامسان في ظروف مشابهة فلنا نجد هما يغيران من مكانهما النسبي ، فلا بد أن يوجد شك أيضاً فيما إذا كان أحدهما يضطر الآخر إلى الحركة ويمكن تطبيق نفس الفكرة على أى مثل آخر بما فيه أمثلة السلوك الإنسانى فإذا كان يوجد شك فيما إذا كان تصميمى على الوصول إلى شيء ما يؤدي إلى تحريك ذراعى ، فإنه يوجد نفس الشك فيما إذا كان هذا التصميم يضطر ذراعى إلى الحركة . وإذن لا نكسب شيئاً حين نتحدث عن علاقة القوة أو الفاعلية ، التى يبلو أنها أسطورة . فإن قيل إنها علاقة ضرورية بل دليل أنها سوف تتكرر فى أمثلة مشابهة . قلنا إن هؤلاء الذين يشيرون هذه العلاقة لا يستطيعون تحديد أنفسهم بوصف ما يمكن اكتشافه فى الحالات الجزئية ، وهؤلاء يقيمون وصفهم على أساس افتراض أن لنفس المعلومات نفس العلل فى ظروف متشابهة ، وهو افتراض لازال فى حاجة إلى تبرير .

نستنتج من ذلك أنه إذا كانت لفكرة الضرورة الطبيعية أى فائدة ، فيجب ألا تكون علاقة تربط بين حوادث جزئية ، وإنما تكون علاقة تصورية بين حوادث من نوع مختلف . ويقترح دعاة الضرورة الطبيعية أنه يمكننا إدراك صدق القضية العامة أن واقعة ما تحتم واقعة أخرى بالضرورة ومادما لا نفترض أن هذه الضرورة ضرورة منطقية ، وما دام القول بأن وجود شيء ما فى ظروف معينة ضرورى مكافئ للقول إن عدم وجوده فى تلك الظروف مستحيل فإن النظرية تعتمد على فكرة أولية عن الإمكان التجريبي .

لكن هل يمكن قبول مثل تلك الفكرة ؟ لا أعتقد أنها كذلك . نعم إننا نقابل بين الضرورة العلية والضرورة المنطقية . إن الواقعة التى لا يوقعنا وصفها فى تناقض قد نظل نقول إنها مستحيلة على أساس فكرة العلية . من المستحيل عليا لا منطقياً أن القطة تعيش مع الفأر جنباً إلى جنب أو أن الآلة البخارية تعمل بنون وقود . لكن الاختلاف هنا لا يتركب من



إستخدام التصورات المختلفة للإمكان وإنما من إشارة ضمنية إلى أنواع مختلفة من القوانين . حين نقول إن واقعة ما مستحيلة كأننا نقول — فيما أعتقد — بوجود قانون يستبعدا ، وسوف تصبح الواقعة الضرورية واقعة يلزمها قانون بمعنى استبعاد علم وجودها ، والواقعة الممكنة هي مالا يلزمها ولا يستبعدا قانون . وإذن فالخلاف بين الإمكان المنطقي والعلي هو خلاف بين القول أن ما هو مستحيل منطقياً تنكره قوانين المنطق ، والقول أن ما هو مستحيل عليا ترفضه قوانين الطبيعة . لكن إذا صح هذا فمن الخطأ أن نحاول تأسيس فكرة القانون العلي على فكرة الضرورة الطبيعية ، لأن فكرة الضرورة من أى نوع تفترض ابتداء فكرة القانون .

وهناك اعتراض آخر وهو أنه حتى لو أخذنا فكرة الضرورة الطبيعية على أنها فكرة أولية فلن تساعدنا في حل مشكلة الاستقراء . إذا عرفنا أن كل الحوادث من نوع أ التي لاحظناها ترتبط بكل الحوادث من نوع ب ، وإذا بحثنا عن شيء يؤكد لنا أن الحادثة المقبلة من أ سترتبط بالحادثة ب ، فإن معرفتنا بأن كل أ هو ب سوف تكون مقنعة ؛ وإذا دعمنا المقدمة بقولنا بأن ١٥٠ أ يجب أن ترتبط بها ب فإن هذا القول لا يضيف جديداً إلى قوة البرهان . إن السبيل الوحيد الذي يجعل هذا الدعم مؤيداً للنظرية هو أن يكون اكتشاف أن كل أ يجب أن تكون ب أيسر من معرفة أن كل أ كان ب ، ولعل هذا هو ما يعتقده دعاة النظرية . لكن كيف يمكن أن يكونوا على حق ؟ قد يكون مرفقهم مقبولا لو كان ب داخلا في تعريف أ . وإذا أرجعنا إلى مثال سابق فلن نجد صعوبة في اكتشاف أن المغنطيس يجب أن يجذب الحديد ، طالما نرفض تطبيق كلمة مغنطيس على أي شيء إلا يجذب الحديد . وعلى أي حال رأينا أن هذا يترك المشكلة كما كانت ، لأن القضية التجريبية العامة خاصة جذب الحديد لمصاحبة لخواص أخرى في المغنطيس لازالت محتاجة إلى تدعيم . وكيف نصل إلى ذلك ؟ لا فائدة من القول أننا نعرف الفروض التجريبية من هذا النوع أو من أي نوع آخر

بالحدس ، لأن الالتجاء إلى الحدس بمثابة قناع للحديث عن ادعاء معرفة لا أساس لها ، بل لا يوجد سبب للثقة في حدس شخص ما ما لم يتفق الفرض مع الشواهد التجريبية . لكن حينئذ إذا كان الأمر متعلقاً بالشواهد فيجب أن يكون اكتشاف ترابط دائم لخصائص معينة أكثر سهولة من الحديث عن وجوب ترابطها ، لسهولة إقامة الشواهد .

يبدو أن فكرة الضرورة الطبيعية لا تساعدنا لكي نبرر قبولنا لما نعتقد أنه قانون طبيعي ، كما أنها لا تفسر سمات هذه القوانين . يجب إذن أن نبحث عن جواب آخر لتلك الأسئلة . هنا نحاول أولاً توضيح ماهية القوانين الطبيعية . إن السبب الرئيسي الذي جعل الفلاسفة يستدلون بالضرورة إلى هذه القوانين هو أنهم رأوا أنهم لا يستطيعون تفسير الاختلاف بين القوانين ومجرد التعميمات بدون إسناد هذه الضرورة . هل هذا اختلاف حقيقي وإذا كان كذلك فكيف نشرحه ؟

أظن أن ذلك اختلاف حقيقي . والوسيلة المألوفة لإدراك الاختلاف هو القول أن تعميمات القانون تتضمن شروطاً لم تتحقق بينما تعميمات الحياة اليومية لا تتضمنها . افرض مثلاً أنه تم عقد اجتماع وطرح موضوع ما للموافقة فوفق عليه بالإجماع ، وهنا نجد تعميماً صادقاً لواقع ١٥١ هو أن كل الأشخاص الحاضرين في الاجتماع صوتوا لصالح ذلك الموضوع . فإذا عرفنا آراء المجتمعين وخصياتهم فلن يكون هذا شيئاً ثانوياً لكن لا يبلغ هذا التعميم تعميم القانون . يمكننا القول بالنسبة لأي إنسان أنه إذا كان حاضراً في الاجتماع فإنه وافق على الموضوع المعروض للتصويت فيه ، لكننا لا نستطيع القول أنه لو كان حاضراً إذن لوافق على هذا الموضوع ، لأن من بين الذين تغيبوا عن الاجتماع من المحتمل أن كان يوجد بعض الأعضاء الذين من معرفتنا لسماتهم وآرائهم نقول عنهم لو كانوا حاضرين لعارضوا الموضوع المعروض . ومن جهة أخرى إذا نظرنا إلى تعميم مثل قولنا كان كل الحاضرين في الاجتماع متعاطفين فيمكننا القول بثقة

بالنسبة لأي شخص إنه إذا كان أحدهم حاضراً لكان متعاطفاً بل لو كان حاضراً لكننا وجدناه متعاطفاً . فإذا قلنا تعميماً في صورة قانون مثل كل الناس متعاطفون فيمكننا تطبيقه على حالات ممكنة بحيث لا يمكننا تطبيقه على تعميمات الواقع اليومي .

أتمنى أن يكون هذا المثال قد ألقى ضوءاً على طبيعة التمييز الذي نحن بصددده، لكنه لم يوضح لنا كل شيء لأن فكرة الشرط الذي لم يتحقق لازالت محتاجة إلى تفسير . أضف إلى ذلك أنه يبدو أنه لا توجد وسيلة مقنعة لتفسيره إلا بالإشارة إلى قوانين ولذلك نجد أنفسنا مرة أخرى تقع في خطر الدور . وسبب ذلك أن صدق القضية الشرطية المتصلة — سواء تحقق مقدمها أو لم يتحقق — لا يعتمد فقط على قيمة صدق مكوناتها وإنما يعتمد أيضاً على وجود علاقة بين هذه المكونات ( عناصر القضية الشرطية ) . إذا افترضنا أن الشرطيات دالات صدق فإننا نعتبرها صادقة في كل الحالات فيما عدا تلك التي يكون المقدم فيها صادقا والتالي كاذباً ، ويلزم عن ذلك أن كذب المقدم يكفي لصدق القضية الشرطية . وطبقاً لهذا التفسير نجد أن القضايا الشرطية الآتية « إذا ضغطت عود الثقاب على شريط الفوسفور اشتعل » ، « إذا ضغطت عود الثقاب على شريط الفوسفور لا يشتعل » صادقة معاً طالما أنني لم أضغط عود الثقاب ؛ لكن ليست هذه هي الطريقة التي تفكر بها . إذا أخذنا الصيغة « إذا كان ق كان ل » في استخدامها المؤلف فإنها تكافئ الصيغة « لا — ق أول » ، لكن صدق ق و ل معاً قد لا يكفي لصدق القضية الشرطية . افترض أن طبيباً قال لمريضه « إذا استمرت في الشرب بهذه الدرجة سوف تموت في غضون سنة » ، وأن المريض استمر في شربه كما اعتاد ثم قتل في تصادم سيارة وهنا لم يخل شرابه عنصراً في وفاته ، حينئذ يجب ألا نستنتج صدق نبوءة الطبيب . والسبب في ذلك أنه لم تتوفر العلاقة الضمنية بين إسراف الرجل في الشرب ووفاته .

والنتيجة التي أود الوصول إليها من هذه الأمثلة هي أن القضايا الشرطية من النوع المألوف تقسم بوظيفة مزدوجة: أي تستخدم في الأحاديث العامة كما تستخدم في الحجج . افرض أن القضيتين «ق» و «ل» قضايا في النسق الأول ، فقد نقول إن مضمون الصيغة «إذا كان ق إذن ل» محصور في إنكار «ق و لا - ل» ، وما بعد ذلك يربط الشرط القضيتين في أنه يقدم ما تقرره ق على أنه تفسير جزئي على الأقل لما تقرره ل ، أو يقدم ق على أنه الوضع الذي نجد فيه أن ما تقرره ل قد يحدث على أساس الوقائع التي يفرضها المتكلم ضمنا . ولذلك لا نحتاج للقول أن ق أو ل صادقة في الواقع . بل على العكس نجد في حالة الشرط الذي لم يتحقق أن ق كاذبة . أما عن وظيفة الشرطيات في إقامة الحجج فإن هذه القضايا تدعونا إلى افتراض صدق ق ثم نستنبط ل فقط حين يتحقق هذا الفرض . وفي حالة معرفتنا لكذب ق تكون القضية الشرطية جولة في خيال لا واقع فيه لكنه خيال هادف وهو جذب الانتباه إلى الوقائع التي تؤيد صدق ل على افتراض صدق ق كما تجذب الانتباه إلى التعميمات التي ترتبط بهذه الوقائع لتربط القضيتين . ويمكن لهذه التعميمات أن تأخذ صورة القوانين الكلية لكن ليس بالضرورة . وكثيراً ما نستخدم القضايا الشرطية على أنها تعبر عن ميول خاصة وليس غير ، وينطبق هذا بوجه خاص على مجال السلوك الإنساني ، حين يترك عجزنا عن الإحاطة بالقوانين الكلية مجالا لما يمكن أن يتطور ليصبح تأملات خاملة ، فمثلا أشك في وجود أي إجابة صادقة أو كاذبة لسؤال ماذا عسى أن تكون عليه نتيجة الحرب العالمية الثانية لو لم يكن هتلر غزاً روسيا ، أو ماذا عسى أن يكون عليه الحال لو لم يوجد نيوتن واكتشف شخص آخر قانون الجاذبية في أواخر القرن السابع عشر . في أمثال هذه المناقشات يؤكد فريق من الناس مجموعة معينة من الوقائع ويؤكد الفريق الآخر مجموعة أخرى من الوقائع ، وتصبح التعميمات التي يعتمد عليها كل فريق ضعيفة هزيلة : فرض يضاف إلى آخر .



ونجد أنفسنا في النهاية أننا نحن الذين نقرر أن لقصة خيالية نصيباً أقوى من  
الرجحان .

١٥٣ هيا نعود إلى التمييز بين تعميمات القانون وتعميمات الحياة اليومية  
بعد ما قدمنا تحليلاً للشرطيات ، وأعتقد بإمكان شرح ذلك التمييز طبق هذا  
التحليل . لا يقوم التمييز في خاصة التعميمات ذاتها وإنما في اتجاهنا نحوها .  
فقد نظن أن بتعميمات القانون مضموناً تجريدياً كبيراً مادامت تتضمن  
شروطاً لم تتحقق بعد ، لكن هذا خطأ . كل ما يمكن توقعه من أى تعميم  
على المستوى التجريبي البحث — هو أنه يتحقق في كل حالة تحقق مقدمها  
وهذا هو ما يؤديه أى تعميم صادق في أمور الحياة . فإذا أعتقدنا  
بصدق التعميم بنوعيه اعتقدنا أنه ينطبق على كل الأمثلة الواقعية ، وينشأ  
الاختلاف فقط بين نوعي التعميم حين تدخل حالات خيالية أو حالات  
لا نعرف حلولها في الواقع .

ولكى نبين كيف ينشأ هذا الاختلاف ، افرض أني مشغول بتعميم ما  
مثل كل ماله الخاصة س له الخاصة ص أيضاً . هيا نرمز لهذا  
التعميم بالحروف أ ، وافرض أن لدينا شيئاً ه أعتقد أن له الخاصة س .  
فإذا اعتقدت بالتعميم أ فإني أسند ص إلى ه سواء اعتبرت أ تعميم واقعي  
أم تعميم قانون . لكن إذا نظرت إلى أ على أنها تعميم من الحياة اليومية  
فقط فإن إعتقادي بأنه ينطبق على ه سوف يزعزع الواقعة بأن ه له كذا وكذا  
من الخواص على نحو لا يتعرض للنقد إذا اعتبرت أ تعميم قانون . ولتوضيح  
ذلك نعود إلى مثالنا السابق لكن نتخيل هذه المرة أن الاجتماع لم ينعقد بعد .  
وحينئذ نجد أن اعتقادي بأن كل الذين سيحضرون الاجتماع سيوافقون على  
الاقتراح المقدم لم قد لا يظل قائماً إذا عرفنا أن شخصاً ما تتعارض آراؤه مع  
الاقتراح أو نال رشوة سيحضر ويعارض الاقتراح . ومن جهة  
أخرى قد لا تهدد هذه المعلومات إعتقادي بأن كل من يحضر الاجتماع  
سيكون متعاطفاً . إذا كان لدى كل الأعضاء عواطف إنسانية فإني أعتمد على

تعاطفهم ، بصرف النظر عن آرائهم ومبادئهم وأى خصائص أخرى يمتلكونها ، ما لم يؤد بي خيالي إلى إنكار أن لديهم خصائص بلديّة تعتمد عليها تعاطفهم .

وما سبق قوله لا يعنى أن لدينا ثقة دائماً في القضايا التي نعتبرها تعميمات قانون أكبر من القضايا التي نعتبرها تعميمات الواقع اليومي . نميل في العادة إلى الثقة في تعميمات الواقع اليومي مادامنا نصل إلى الاعتقاد بها حين نعتقد أيضاً بأننا تأكدنا واكتشفنا أن كل أمثلة تلك التعميمات مطابقة للواقع . وعلى أى حال يصدق هذا إذا نظرنا إلى ترابط الخصائص في تلك الحالات على أنها عرضية بمعنى أنه ترابط نميل إلى إسقاطه على ما لا نعرفه . أما في حالة تعميم القانون فالمألوف أن يكون الترابط ممكناً إسقاطه ، ليس في كل مجموعة متخيلة من الظروف ، وإنما على الأقل في كل مجموعة من الظروف لا تتعارض مع قانون أساسي . وما دام يمكن تقديم التمييز على أنه اختلاف في مدى الخصائص التي يمكننا تخيل إضافتها إلى المقدم دون استبعاد ارتباطها بالتالي ، فقد يصبح اختلافاً في الدرجة لا في النوع . وبين التعميمات العرضية البحتة التي يجب ألا نسقطها أكثر مما نكتشف وجردها ، والقوانين الفيزيائية الأساسية التي نحتاج معها اتساقها مع كل تأملاتنا ، توجد تعميمات كالتى ترتبط بالعادات الشخصية أو التقاليد الاجتماعية التي نسقطها — مع بعض التحفظات — وتعميمات القانون التي نجد فيها أن اعتقادنا يقاوم كل شطحات الخيال لكنها لا تتعارض مع القوانين الأساسية . ومن هذه الوجهة من النظر ، لا يهمنا إن كان القانون علماً أو إحصائياً . وعلى مستوى آخر نحن مبالون إلى النظر إلى تعميمات الاتجاهات على أنه يمكن تفسيرها في إطار القانونين العلمية الكلية حتى لو لم تكن اكتشفت هذه القوانين . لكن يمكن تفسير تلك التعميمات بطريقة أخرى : لكي تكون القوانين الأساسية إحصائية يجب أولاً أن ننظر إلى الإحصاء على أنه يظل ثابتاً مهما تغيرت الظروف الأخرى ، ويجب ثانياً ألا نتوقع اكتشاف سبب لم يكون كذلك .

وهناك اعتراض وهو أننا لم نتجنب الدور الذي وجدناه متضمناً في تفسير القوانين في إطار الشرطيات ، حيث إننا حين نقول إننا مبالغون إلى تناول الأنواع المختلفة من التعميمات بطرق مختلفة إنما نقوم بحكم شرطي . أضف إلى ذلك أننا لا نستطيع ببساطة تعريف أى قانون طبيعي بأنه تعميم صادق نميل إلى إسقاطه بالطريقة التي وصفناها مادامنا قبلنا وجود قوانين طبيعية لم نكتشفها بعد ، يمكننا النظر إليها كتعميمات صادقة وهي تعميمات قانون إذا اعتقدنا بها . لكن يعتمد هذا بدوره على أحكام شرطية . أعترف أن لهذا الاعتراض وجهته لكنني أظن أنه يمكن الهرب منه . يمكننا الاستفادة من موقفنا السابق أن تفسيرنا للشرطيات يتبع نفس الطريق الذي فسرنا به القوانين . إن الحديث عن ميلنا الطبيعي لإسقاط التعميمات على الحالات الخيالية أو التي لم تتحقق بعد هو ذاته إقامة إسقاط مشابه يمكن تفسيره بنفس الطريقة . كل ما نحتاجه كنقطة بداية هو عدد من الأمثلة التي يتحقق فيها هذا الميل الطبيعي .

إن الفكرة التي كنت أحاول تطويرها هي أننا لا نفسر حادثة ما فقط بربط حوادث مشابهة لها مع حوادث من نوع آخر نعتقد أنها على علاقة ثابتة معها ، وإنما أيضاً بإسقاط هذا التعميم على أمثلة خيالية أو غير معروفة لنا . ويمكن تفسير التعميم حينئذ بإشتقاقه من تعميم آخر أو من نظرية يتسع مجال تطبيقها على الحالات الواقعية والخيالية . توجد صور ضعيفة من التفسيرات تلك التي نعتمد فيها لأول وهلة على قضايا الميول والاتجاهات بل نرى بعد ذلك أنه يمكن إسقاطها ولو إلى حد ما . وقد نتساءل لم لا نقنع بترتيب الوقائع دون أن نصابق أنفسنا بتأمل النتائج الفرضية للحوادث الخيالية ، لكننا نجيب بأن هذه التأملات تفتح لنا باباً لتناول المستقبل المجهول . وحيث إننا لا نعرف ما سوف يحدث فعلاً فيجب تقديم الممكنات المختلفة ولذلك نحتاج إلى نسق شياخ أوسع من ذلك الذي يتناول فقط تعميمات الواقع اليومي .

### ( د ) النظرية والملاحظة

حين قدمت وصفاً للقوانين الطبيعية لم أقل شيئاً عن أسباب اعتقادنا بها . ولم نتخلص بعد من الشك الذى أثاره هيوم . بل على العكس وجدنا أنفسنا مضطرين إلى قبول الخطوتين الأولى والثانية في موقفه . والآن ماذا عن الخطوة الثالثة ؟ هل صحيح أن السبب الوحيد لدينا للاعتقاد بأن الحوادث من نوعين مختلفين يرتبطان ارتباطاً مطرداً ، أو حتى الاعتقاد بأن العلاقة تقسم في مثال واحد - هل صحيح أن السبب لاعتقادنا هذا هو معرفتنا لارتباطها في الماضي باطراد وثبات .

هذه القضية محتاجة إلى تفسير ، لو أخذناها على أن تتضمن أن الطريق الوحيد لوصولنا إلى فرض عام هو تعميم من الحالات الملاحظة فإنها ١٥٦ تكون قد أنكرت كثيراً من الوقائع في حياتنا العملية . إن من المبالغة والإسراف أن نقول إن مثل هذه الخطوات الاستقرائية البسيطة لا تحدث في العلم وإنما تلعب دوراً أصغر من إقامة نظريات تربط الحوادث بطرق لم تقبل الملاحظة من قبل . وسمة هامة أخرى في المنهج العلمى هي أن نظرية ما تتطور عن أخرى . لم يبدأ كيبلر بملاحظة أن كوكب المريخ يتحرك في مدار بيضاوى حول الشمس ثم قلم الاستدلال الاستقرائى بأن هذا يصدق على كل الكواكب في أى . قت . إن المعطيات التى يجمعها عن الأوضاع الظاهرة للمريخ في مختلف الأوقات اتفقت مع النظرية الهندسية لبطليموس كما اتفقت مع نظرية مركزية الشمس لكوبرنيك . ورأى أن نظرية كوبرنيك قدمت تفسيراً أفضل للوقائع ولذلك حاول القيام ببعض الفروض التى تتفق معها . وقد تحققت هذه الفروض فيما بعد . ولم يلاحظ نيوتن الأجسام التى لا تؤثر عليها أى قوة وتستمر في حالة سكونها أو حالة حركتها المطردة في خطوط مستقيمة . لا توجد مثل هذه الأجسام . إنه أخذ من جاليليو الفكرة بأنه يجب علينا أن نفسر حركات الأجسام في إطار تغيرات هذه الحركات ، ثم توصل إلى المبادئ التى



تخضع لها هذه التغيرات في نظرية استنباطية بحثة . وباختصار وضع نيوتن نموذجاً افترض على أساسه أن الوقائع تتفق معه . وكان إلغاء نظرية أينشتين في النسبية لنظرية نيوتن نتيجة لتجربة تدعم القول إن سرعة الضوء تظل ثابتة بالقياس إلى عدد من الأجسام التي كان يتحرك بعضها حول بعض في نفس اتجاه حركة الضوء . ولم يتركب حل أينشتين لهذه المشكلة من استبدال مجموعة من التعميمات التجريبية بمجموعة أخرى وإنما بإقامة نسق هندسي مختلف يصف العالم الطبيعي ، وذلك بمراجعة جديدة لتصور الزمان وصياغة القضية أن سرعة الضوء ثابتة كمبدأ من مبادئ النظرية الفيزيائية . وقد جاءت نتائج هذه المشكلة وغيرها معارضة لإدراك الرجل العادي . وقد لاقت هذه النتائج إجماعاً لأنها قدمت طريقة لتفسير منظم لعدد من الوقائع فسرتها نظرية نيوتن باجتهاد شخصي . وكان تفسير أينشتين بعيداً كل البعد عن مجال الإدراك الحسي . وذلك حقاً مثل على ميل عام للتفسيرات العلمية أن تصبح أكثر تجريداً كلما اتسعت دائرة البحث . توجد علاقة بعيدة عن إدراك الرجل العادي بين نظرية الكوانتم المعاصرة وأي حادثة يمكن ملاحظتها .

١٥٧

لكن بعد كل هذا ، تظل النظريات في حاجة إلى مطابقة الوقائع . وقد تكون فكرة مطابقة الوقائع ذاتها فكرة مطاطة لكن يجب أن يوجد إجرائي على الأقل لعجز النظرية عن مطابقتها . إذا كان لأي نظرية أن تكون لها قيمة تفسيرية يجب أن تقبل الاختيار التجريبي ، وهذا يعني وجوب وضع حلول لمجال المواقف التي يمكن ملاحظتها تكون متسقة مع النظرية . لكن تعود إلينا هنا شكوك هيموم في صورة أعم . نعم قد لا يكون صحيحاً أن نقول إن السبب الوحيد التي يكون لدينا لقبول نظرية ما هو اتفاقه مع الوقائع المتاحة ، لأنه إذا كان لدينا نظريتان تتفق كلتاهما مع الوقائع فقد نفضل إحداها على الأخرى على أساس بساطتها أو سعة نطاقها أو أنها تفسر الوقائع بطريقة أكثر اتساقاً . لكن

حتى إذا لم تكن مطابقة النظرية للوقائع كافية بقبولها ، فإن هذه المطابقة ضرورية في نهاية الأمر . أقول في نهاية الأمر ، لأن النظرية التي تكون لها جاذبية قد تكون مقبولة مؤقتاً حتى لو وجدت وقائع لا تتطابق معها . وعلى أى حال لن تكون النظرية مقنعة حتى تنجح في مطابقتها للواقع . وهذا هو كل ما نحتاج لمسيرة حجة هيوم . فما الأساس التي يمكننا الحصول عليه للاعتقاد بأن نظرية ما طابقت كل الوقائع التي خضعت لملاحظتنا سوف تستمر في مطابقة الوقائع التي لم تقع بعد ؟

ومما هو جدير بالاهتمام أن يظل هذا السؤال بارزاً حيث أن الأستاذ بوير يقترح أنه سرعان ما ندرك الدور الضئيل الذي تلعبه عملية التعميم من الأمثلة الملاحظة في العلم تحتى مشكلة الاستقرار (١) . إن الاختيار الذي رأينا أن بوير يقوم به - وهو معيار التكذيب لتمييز القضايا العلمية - يتفق مع النظرية بأن التقسيم العلمى ينشأ بتقديم نظريات ومحاولة تكذيبها . ولذلك فلا توجد هنا خطوة استقرائية لنبررها . نحفظ بنظرية أو فرض ما طالما تقاوم محاولاتنا لتكذيبها . فإذا رفضت في النهاية فإننا نستبعدا أو نعلنها ونصوغ نظرية أخرى بديله بها . وكما اتسع مجال الأمثلة السالبة التي تتعرض لها نظرية ما ، كثر مضمونها ، رحين ١٥٨ يكثر مضمونها تزداد قيمتها التفسيرية .

لم يرد بوير القول أننا ندعم نظرية ما بإخضاعها لاختبار تجريبي ، لأنه يربط الحديث عن التدعيم بالإتجاه الاستقرائي الذي يرفضه ، لكنه يريد القول إن النظرية في حاجة إلى ما يسندها ، كما يسمح أيضاً بوجود درجات من الأسانيد ، وهذا متضمن في قوله « كلما زاد اختبار قضية ما أدى اختبارها إلى زيادة درجة صديقها » ، ويسندو معقولا له أن يتحدث بهذه الطريقة فما المهدف من اختبار نظرية ما إن لم تتفق مع عدد الاختبارات

---

(١) أنظر : كارل بوير : « منطق الكشف العلمى » ، ج ١ ؛ وأيضا « فروض وتقنيات » الفصل الأول .

التي خضعت لها وتنوعها ؟ وليس من التناقض أن نعتقد أن الفرض الذي وجدنا له مرة حالة سالبة أصبح الآن بعيداً عن أي رفض . وفي الواقع نستنتج في ضوء خبرتنا الماضية عن ثروة الفروض الهائلة أنه إذا رفض فرض مرة لا يمكن الاعتماد عليه مرة أخرى . لكننا حينئذ نستخدم استدلالاً استقرائياً . خطوة استقرائية أن نفترض أن النظرية التي خضعت لعدد من الاختبارات تعتبر مرشداً طيباً في المستقبل أكثر من فرض لم يخضع لأي اختبار أو خضع لاختبار ولم يثبت صلبه . وإذا أخذنا بهذه الخطوة الإستقرائية فمن المقبول أن نسأل كيف نبرره ؟ أن الصعوبة الكبرى تقابل تصور بوير للاختبار كما تقابل تصور الاستقرائيين للتدعيم . ولقد أشرت من قبل إلى مفارقة همبل التي تقسول إن كل واقعة مهما بدت غير ملائمة لكنها متسقة مع فرض ما تدعم هذا الفرض . وإذا كانت هذه المفارقة بما يمكن الرد عليها — وأنا أظن ذلك — يجب أن تفسر أيضاً لم كل واقعة مهما بدت غير ملائمة ولا تكذب فرضاً ما لا تدعمه .

وترتبط هذه المشكلة بإعراض آخر على التأكيد القوي على مبدأ التكذيب . إذا نجح فرض ما من خلال مقاومته لأي تكذيب فيجب ألا نهتم بأي ظروف نستخدمها في اختباره طالما نكتشف أن هذه الظروف لا تعطينا حالة سالبة . وهذا يعني مثلاً أننا إذا كنا نختبر الفرض بأن الناس يعانون من الملاريا فقط حين يقرصهم البعوض وأنه كان يوجد شخص عرفنا أن بعوضة قرصته لكننا لم نعرف بإصابته بالملاريا فيجب ألا نهتم بهذا الشخص لتحقيق الفرض . وحيث أننا لم نكتشف أنه أصيب دون قرص البعوضة له فلا يمكن إعتبار هذه الحالة بمثابة تكذيب للفرض . لكن لن يكون هذا مطابقاً للمنهج العلمي . يجب على العالم في مثل هذه الحالة أن يعرف ما إذا كان الرجل أصيب بالملاريا وإذا اكتشف أنه أصيب فإنه يعرف إذن أنه دعم الفرض . نريد للفروض أن تدعم ، وليس كل موقف نعجز فيه عن تكذيب الفرض إنما نعتبره بمثابة تدعيم له . وهنا يظل السؤال قائماً عن مدى مشروعية هذا الاتجاه وهنا نعود إلى مشكلة الاستقراء .

## الفصل الثامن

### النظام والصدفة

#### ( ١ ) اطراد الحوادث في الطبيعة

تحدثنا من قبل عن الافتراض الذي تقلم به هيوم وهو أنه يمكن تبرير الاستدلال الاستقرائي فقط إذا جاز لنا أن نقبل المبدأ العام بأن الحالات التي لم تقع تحت خبرتنا يجب أن تشبه الحالات التي كانت موضوع خبرتنا وأن ظواهر الطبيعة تتكرر دائماً بشكل مطرد . وكانت المشكلة كما سبق القول أن هذا المبدأ — الذي يمكننا تسميته مبدأ اطراد الحوادث في الطبيعة — يبدو أنه لا يمكن تقديم برهان منطقي عليه ، وأن محاولة تدعيمه في ضوء الشواهد التجريبية مصادرة على المطلوب مادام استخدام الشاهد التجريبي يعتمد على المبدأ الذي أريد له أن يبرره .

وقد قبل فلاسفة آخرون هذا المبدأ وإن نظروا نظرة مختلفة إلى قيمته . فقد رأى كنت أن قدرتنا على ترتيب الحوادث بطريقة موضوعية في الزمن يعتمد على افتراض أن الحوادث تخضع للقوانين العلية (١) . وحيث أنه اعتقد أن ترتيب الحوادث في الزمن أحد الشروط الضرورية لإدراكنا لها فقد استنتج أن ما سماه قانون العلية الكلية ينطبق على كل شيء يقع في مجال خبرتنا . ومن جهة أخرى ، نطرحون ستوارت مل إلى مبدأ الاطراد في الطبيعة كتعميم تجريبي تبرره إستقرائياً تعميمات القوانين ، ويستخدم التعميم التجريبي أساساً لإقامة تعميمات القوانين . (٢) وقد رأى مل أن هذا البرهان دائري لكنه أنكر أن يكون هذا الدور معيباً . فكان موقفه أن المبدأ العام ومختلف القوانين يدعم أحدها الآخر ، وهذه هي النقطة الوحيدة التي اختلف فيها مل عن هيوم . وكان مل متفقاً مع كنت في أنه لم يشك

( ١ ) أنظر « نقد العقل الخالص » ، النظرية الثانية .

( ٢ ) ج . س . مل : « منطق المنطق » ، الكتاب ٣ الفصل ٢١ .



في افتراض أن اطراد الحوادث في الطبيعة ضرورى وكاف لتبرير الاستدلال الاستقرائى .

لكن هل هذا الفرض صحيح ؟ تقوم المشكلة في أنه ليس واضحاً ما يتضمنه هذا المبدأ . حين تحدث هيوم عن اطراد الحوادث في الطبيعة لا نظن أنه استبعد إمكانية وقوع تغيرات . إن القضية لا يوجد جديد تحت الشمس لا تتفق مع خبراتنا الماضية . يجب أخذ هيوم على أنه يريد القول أن التغيرات التي تحدث بلا شك تحكمها قوانين ثابتة ، ولذلك تقبل هذه التغيرات التنبؤ من حيث المبدأ . وبالمثل إذا افترضنا وجرد قانون العلية الكلية فإن المعرفة الكافية عن المقدم في أى حادثة يجعلنا نتنبأ بوقوع التالى . قد توجد رغم ذلك مفاجآت بالنسبة لنا لأننا لا نعرف كل الوقائع ، كما أننا لم نكتشف كل القوانين التي تخضع لها هذه الوقائع ، لكن إذا عرفنا أن هذه القوانين دائماً موجودة جاز لنا بشئ من الثقة أن نفرض أن التعميمات التي وجدناها مطابقة للواقع دون استثناء سوف تظل سارية على الحالات المشابهة في المستقبل .

لكننا نواجه الآن صعوبة معينة هي أنه إذا كان كل ما يتضمنه مبدأ اطراد الحوادث هو أن كل حادثة تندرج تحت تعميم صادق فهذا حق لكنه لا يستحق التسجيل أو الاهتمام . إذا لم نضع قيوداً على صورة التعميمات وتعقيدها أو على المصطلحات التي تدخل في صياغتها فإنه يمكننا دائماً ملاءمتها لأى مجموعة من حوادث . ذلك شبيه بقدرتنا على رسم منحنى على أى مجموعة محدودة من نقط ، لكننا نصاب بالأسى حين نحاول مد المنحنى ليشمل نقاطاً لم نضع أماناً من قبل ، وحين نوضع أماناً نستطيع أن نلائم المنحنى معها . لو كانت لنا حرية كاملة في نحت الألفاظ لاستطعنا أن نجعل أى حادثتين بينهما علاقة علية يشتركان في صفة عامة بمجرد إسناد محمول إلى كلتا الحادثتين . حتى لو استبعدنا هذا النوع من العمل وحصرنا أنفسنا في محمولات بحيث تتفق أمثلتها المختلفة مع حملتنا بتشابهها ، فإن عجز هذه المحمولات عن

الحوادث المطرد لا يمنع الأشياء من الإندراج تحت تعميمات كلية . ولتوضيح ذلك خذ الحالة المبالغ فيها وهي حالة عالم تكون العلاقات المكانية والزمنية ١٦٢ هي النموذج الوحيد الذي يتكرر ويطرده ، وإذا وجدت خاصة أخرى فإنها تتعلق بحالة واحدة دون غيرها . هذا العالم أكثر العوالم التي يمكننا تخيلها تنافراً ، لكنه عالم به نظام واطراد تام ، لأنه إذا كانت توجد به حادثة واحدة فقط من نوع  $a$  وحادثة أخرى من نوع  $b$  رأن الأولى تقوم مع الثانية في علاقة مكانية زمنية  $c$  ، فمن الصديق أن نقول ان كل حادثة من النوع  $a$  تقسم في علاقة  $c$  مع أي حادثة من  $b$  ، وينطبق نفس الشيء على أي زوج آخر فريد من الحوادث . قد يقول معترض لن تكون هذه التعميمات السطحية قوانين لكن لا يطعن هذا الاعتراض في لب المشكلة ، لأن الحديث عن اطراد الحوادث في الطبيعة هو حديث عن النظام الذي تقدمه الطبيعة في الواقع ولا يقلل من هذا النظام أن نميز بين التعميمات التي نميل إلى القيام بها والتعميمات التي لا نميل إلى تطبيقها على حالات خيالية .

وعلى الرغم من ذلك يرشدنا هذا الاعتراض إلى مواطن الخطأ . إذا كان لمبدأ اطراد الحوادث أي فائدة لنا ، فيجب أن نتجنب إستخدامه بالمعنى الضعيف جداً ولا بالمعنى القوي جداً . ولكي نوضح هذه الصعوبة فإننا في حاجة إلى محاولة ملازمة الاستدلال الاستقرائي في قالب استنباطي وذلك بتناول القضية « الطبيعة مطردة » كمقدمة كبرى في قياس والمقدمة الصغرى « كل الوقائع  $a$  التي سبق ملاحظتها هو  $b$  » والنتيجة « كل  $a$  هو  $b$  » . نخذ على سبيل المثال القضية الكاذبة « كل البجع أبيض » ، وافرض أن نرمز إلى التاريخ التي ظهرت فيه أول جمعة سوداء ، سيكون القياس حينئذ هكذا : العالم مطرد ، كل البجع الملاحظ قبل ن أبيض ، إذن كل البجع أبيض . وحيث أن النتيجة كاذبة فيجب أن تكون إحدى المقدمتين كاذبة إذا كان القياس صحيحاً . لكن المقدمة الصغرى صادقة بالفرض ، إذن فالقضية العالم مطرد قضية كاذبة . ومادامنا لا نقبل هذا القياس

فإننا نظنه فاسداً . لا نتصور إطار الطبيعة شيئاً ثابتاً بحيث يكون تحت رحمة استثناء لما نظنه تعميماً صادقاً . ومن جهة أخرى لا نريد تصور الإطار شيئاً مرناً فضفاضاً بحيث يتسق مع أى احتمال يحدث ، وإلا نحول لنا أن نتوقع حدوث أى شيء دون شيء آخر . إن ما نريده تأكيد لتلك الفروض التى نميل فى الواقع إلى إسقاطها . لكن أين نجد المبدأ العام الذى يؤكد لنا ذلك .

من الواضح أننا لا نسعى لتأكيد تام ، فلا يوجد مبدأ مقبول يعصمنا ١٦٣ من الخطأ . حتى لو تابعنا جون ستوارت مل فى صياغة فروض مثل القول إن ١١ يحدث راقعة ما يقوم فى حادثة أخرى تجاورها فى المكان والزمن فإننا لا نستبعد أن تفاجئنا الطبيعة بشيء جديد (١) ، إن أفضل ما نأمل فيه هو إيجاد تأكيد عام بأن الفروض التى نميل إلى إسقاطها يمكن أن تكون على درجة عالية من الاحتمال فى ظروف مواتية . لكن قبل الكشف عن إمكانية تحقيق هذا التأكيد نحن فى حاجة إلى مناقشة تصور أو تصورات الاحتمال .

### (ب) قضايا الاحتمال

#### (١) حساب الصدفة

سواء كان يرجد أكثر من تصور واحد للاحتمال أو أن كلمة احتمال تستخدم بمعان مختلفة ، فيمكن القول على الأقل بأن قضايا الاحتمال تقع فى ثلاثة أنواع متميزة ، ويتضح ذلك بضرب الأمثلة ، خذ القضايا بأن احتمال رمى الزهر برقم ٦ مرتين ( فى لعبة الشطرنج ) بزهرتين صابئتين هو  $\frac{1}{36}$  ، وأن الاحتمال بأن هذا الطفل الذى لم يولد بعد سيكون ذكراً هو ٥١ فى المائة . وأن من المحتمل أن تودى الرحلة الاقتصادية الأوربية إلى

(٢) انظر : "فون رايت : المشكلة المنطقية فى الاستقراء" ، الفصل الرابع .

رحلة سياسية في الخمسين سنة المقبلة . القضية الأولى مثل على ما يسمى عادة قضية عن الاحتمال القبلي وإنما مرتبطة بالحساب الرياضي للصدقة . والقضية الثانية قضية إحصائية تهتم بالتكرار الواقعي الذي توجد فيه خاصية ما من مجموعة معينة من الحالات . والقضية الثالثة مثل على ما أسميه — مقتنيا أثر رسل — قضية تصديق ( أى ميل إلى تصديقها ) لأنها تتضمن أن لدينا سبباً يجعلنا على ثقة بأن كذا سوف يحدث . وقضايا التصديق — التي تتعلق بالحاضر والماضي كما تتعلق بالمستقبل — قد تقوم على قضايا إحصائية لكنها ليست في ذاتها قضايا إحصائية ، ذلك لأننا حين نتبع طريقة غير مباشرة مثل ردها إلى حالات الرهان فإننا نعبر عنها في صياغة عديدة .

وجدير بالاهتمام أن نميز أيضاً قضايا النوع الأول السابق ذكرها من القضايا الإحصائية ، ذلك لأن تجاهل هذا التمييز يزداد على أساس أنه يمكن تفسير قضايا النوع الأول على نحو يجعلها إحصائية ، ومن ثم يمكن تعريف الرمية الصحيحة للزهرة أو لقطعة العملة بطريقة مادية بأنها تلك المؤلفة من مادة معينة وأن لها جاذبية ما في مكان معين ، وفي هذه الحالة يكون صدق قضية ما مثل أن احتمال رمي قطعة العملة على وجه الكتابة هو  $\frac{1}{2}$  يعتمد على النتائج الفعلية التي نحصل عليها من رميها حسب تلك الأوصاف المادية . وعلى أي حال ، ليست هذه هي الطريقة التي تفسر بها تلك القضايا . حين نقول أن الزهرة رمية صحيحة فإن ما نعنيه هو أنها توفى نتائج تتفق مع الحساب القبلي للصدقة وأن يلزم عن هذا التفسير أن القضايا التي تحدد احتمالات هذه النتائج تصبح حقائق منطقية . وحين ندرك أن لقطعة العملة وجهين وحين تستقر على أحدهما ، وحين نقول أنه يوجد احتمال  $\frac{1}{2}$  أن القطعة تسقط على الكتابة لم نقل أكثر من أن الواحد الصحيح نصف العدد اثنين .

وليس الرياضيات دائماً بهذه البساطة لكن يظل المبدأ قائماً هو : ولذلك حين نقول إن احتمال رمي العملة على الكتابة ثلاث مرات متتالية



هو  $\frac{1}{8}$  فالقصد هو أن من بين كل النتائج الممكنة للرمي ثلاث مرات وظهورها على أحد الوجهين ، فإن النتيجة بأن تتألى ثلاث رميات على الكتابة بالنسبة إلى كل الرميات الممكنة هو ١ : ٨ . فإذا عممنا ذلك وقلنا ان احتمال رمى القطعة على الكتابة عدداً من المرات في تتابع هو  $\frac{1}{8}$  بعدد تلك المرات ، فإن ما نقوله هو أن من بين كل النتائج الممكنة للحالة التى لدينا نجسد أن النتيجة بوقوع العملة على الكتابة عدداً محدداً من المرات بالنسبة إلى كل الرميات الممكنة هو ١ : ٢ بعدد تلك المرات . ومن الواضح أن قيمة  $\frac{1}{8}$  ن تزداد صغراً كلما ازدادت ن ( عدد مرات الرمي ) . وهذا هو كل ما يتضمنه القول إن محاولات كثيرة لاستقرار العملة على أحد الوجهين أو محاولات كثيرة لانتخاب الكرات الحمراء أو السوداء بعيد الاحتمال . وتركيب أغلوطة مونت كارلو من افتراض أنه حيث ان الاختلافات التى نحصل عليها من حدوث عدد زوجى عشر مرات متتالية قد تكون بنسبة ١٠٠٠ إلى ١ ، فالفرض قليلة أن تؤدى المرة العاشرة إلى عدد زوجى إذا كانت التسع مرات السابقة إنتهت إلى نفس النتيجة . هذا الاستدلال خاطئ لأن الاختلافات فى أى مثال تقوم على نسبة الأعداد الزوجية فى المجموع ولا تؤثر فى ذلك النتائج السابقة . ويجب أن نتذكر أن هذه ليست قضايا تصديق . والقول بأن نسبة تتابع عشرة أعداد زوجية يزيد على ألف إلى واحد لا يزيد عن القول بأن هذا التتابع واحد من أكثر من ألف مما يكون ممكناً فى الرياضيات . والقول بأن النسب فى أى مثل معطى لا تتغير هو نفس القول بأن نسبة الأعداد الزوجية إلى المجموع تظل نسبة ثابتة . والأمر أمر عدم ممكنات مجردة فى كلتا الحالتين .

١٦٥

وحيث أن حساب الصدفة فرع من الرياضيات البحتة فإنه لا يؤدى بذاته إلى نتيجة لاحتمال حدوث حوادث فى الواقع . يمكننا استخدامه فقط فى استدلال من الصورة الآتية : إذا وصلنا إلى نسب معينة فى صنف معين من الحوادث الفعلية فيجب أن نصل إلى نسب معينة أخرى بالمثل . ويعتمد تطبيق حساب الصدفة على أصناف لعب المصادفات على الافتراض التجريبي

بأن الأشياء التي تستخدم فيها تلعب دورها بطريقة تتفق والتوزيع الرياضي للمصادفات . وهذا لا يعني أن بين الأشياء تحديداً علياً ولو أن العوامل المحددة — إذا وجدت — معقدة جداً للدرجة أنه لا يمكن التنبؤ بنتيجة أى حركة جزئية ، كما لا يعني هذا أن حركة الأشياء ليست محددة : بل على أن العكس نجد أن الزهر مصنوع بحيث أن كل وجه يمكن أن يظهر إلى أعلا من خلال تتابع طويل للرميات : ولعب الورق وإجراء لعبها مصمم بحيث أنه بتكرار اللعب نجد أن كل مجموعة ممكنة من أى عدد يبدو أن له تكراراً متساوياً . ويصبح سؤالاً إحصائياً عما إذا كان يمكن تحقيق هذه النتائج . أن حساب الصدفة في ذاته مستقل عن علم الإحصاء لكننا نستخرج منه أى نتائج عملية وذلك باعتمادنا على الفروض الإحصائية .

وهذه نقطة كثيراً ما نتجاهلها ، وبوجه خاص كثيراً ما نفترض بدون وجه حق أنه إذا تركت الأشياء لشأنها فإنها تقبل كل الإمكانيات المنطقية . ولذلك فقد سمعت إيماناً استخداماً لصالح افتراض أن العالم مخلوق بإرادة حرة وأن حركات الذرات ( كنقطة بداية كونية ) بعيد الاحتمال . نغنى سوف يكون الوضع مختلفاً كل الاختلاف عما هو واقع لو كانت كل ذرة عبر الزمن تحتل أى وضع مكاني مكان أى ذرة أخرى . لكننا نجيب على ذلك بقولنا أن ليس لدينا سبب — قبل حصول أى خسارة — نتوقع للذرات أن تتحرك بهذه الطريقة دون أى طريقة أخرى . وطالما نحصر أنفسنا في مجال الاحتمالات القبلية لا نستطيع إقامة أى استدلال عما يمكن أن يحدث .

١٦٦

ونطبق نفس الشيء على تجارب لعبة الورق حيث يمكن إحراز الكثير ( من الكسب ) على أساس أن بعض اللاعبين يحصلون على نتائج أفضل — في بعض الوقت على الأقل — من الصدفة الرياضية . ليس لدينا سبب قبل الاعتماد على الخبرة لتوقع أننا سوف نحصل على متوسط نسبة التخمينات الناجحة — التي تنشأ من إحصاء كل الإمكانيات المنطقية — أو لا نحصل عليها في أى تجربة فعلية . إذا تصادف أن أغلب الناس ينجحون في هذه النسبة لمحاولاتهم فإن ما نلاحظه على اللاعبين الأكفاء هو أنهم أفضل قليلاً منا

في تخمين الورق المختفي عنا . ولا أهمية للقول أن نتائجهم أفضل من الصدفة .

### ( ٢ ) نظرية تكرار الحوادث

إن أول شيء نلاحظه حين نتناول القضايا الإحصائية هو أنها مرتبطة دائماً بالاصناف . حتى إذا بدأ على هذه القضايا أنها تهتم بالأفراد فهناك إشارة ضمنية فيها دائماً إلى صنف ما ينتمي إليه الفرد . ولذلك إذا أخذنا المثال السابق وهو القول أن الاحتمال هو ٥١ في المائة بأن هذا الطفل الذي لم يولد بعد سوف يكون ذكراً ، فإننا نفهمه على أن يشير إلى نسبة مواليد الذكور في صنف ما يكون هذا الطفل عضواً فيه . الحق أن القضية لن تتضح بطريقة صريحة حتى نعين هذا الصنف .

حين يكون أعضاء الصنف محدود العدد ونعرف كل أعضائه تقريباً فإن القضية « إن الاحتمال  $\frac{1}{n}$  بأن لأي عضو من أعضاء هذا الصنف خاصية ما » يمكن تفسيرها مباشرة على أن تقول إن هذه الخاصية منتشرة في أعضاء الصنف بنسبة  $\frac{1}{n}$  . وعلى أي حال ليس هذا هو الحال دائماً . إذا قلت القضية الإحصائية بأن احتمال رمي قطعة العملة على وجهه الكتابة هو  $\frac{1}{2}$  فأنا لا أقصد القول أن هذه القطعة تصبح كذلك عند رمية مرات زوجية العدد ، ولا أقصد القول أن القضية تصبح كاذبة إذا رميت القطعة مرتين وجاءت على وجهه الكتابة في المراتين معاً . وسبب ذلك أننا نؤول القضية على أنها شرطية نوعاً ما : إنها تشير إلى نتائج الرميات الممكنة والفعلية معاً . ولا يفيد التفسير المباشر في الحالات التي لا نقصد أن يكون عدد أعضاء الصنف محدوداً . لأننا لا نعطي معنى للقول أن الخاصية منتشرة بنسبة  $\frac{1}{n}$  في أعضاء الصنف اللامتناهي .

١٩٧

إن الطريقة المألوفة لتناول هذه الحالات الأكثر تعقيداً هي اللجوء إلى فكرة التكرار المحدد . نسمى توزيع خاصية ما على أعضاء صنف أن له

القيمة المحددة  $\frac{1}{n}$  إذا كانت توجد نقطة بعدها نقول : لا تختلف نسبة وجود

الخاصة منذ البداية عن  $\frac{1}{n}$  إلا بقدر ضئيل . ونقول عن احتمال أن أى عضو فى صنف ما له هذه الخاصة أنها هذه القيمة المحددة ولذلك فالقول بوجود الاحتمال أنى إذا رميت هذه القطعة من العملة مستقف على الكتابة هو  $\frac{1}{n}$  هو القول طبقاً لهذا التفسير أنى لو رميت القطعة رميات متكررة ستأتى نقطة فى سلسلة الرميات تكون نسبة استقرارها على الكتابة إلى مجموع الرميات ، ستأتى نقطة نحصل عندها على القيمة  $\frac{1}{n}$  . ومادام كل ما نحتاجه هو أن الحد الذى نصل إليه يجب أن يثبت فهذا يفتح مجالاً للقول أن المجموعة لانهائية .

إن نظرية تكرار الحدوث فى الاحتمالات — كما تسمى عادة تفسير القضايا الإحصائية — تستوفى الشرط بأن المجموعة التى تنطبق عليها النظرية مرتبة ترتيباً عشوياً . وتأخذ ذلك على أنه يتضمن أن هذه المجموعة تستوفى شرطاً ضرورياً هو حيادها بالنسبة لإختيار المكان ، بمعنى أن كل مجموعة صغيرة من تلك المجموعة السابقة تكونت بهذه الطريقة على أنها إختيار آخر عضو فيها ، وتصل إلى نفس القيمة المحددة كالمجموعة الأساسية . وهدف ذلك إستبعاد الترتيبات المفتعلة التى تعطى للمجموعة أكثر من قيمة واحيدة بالنسبة إلى اشتراك نفس الخاصة . ولنضرب لذلك مثالا المجموعة اللامتناهية للرميات التى تتبع نمودجاً مثل على الكتابة . على الصورة ، على الكتابة ، الصورة — الصورة ، الكتابة ، الصورة — الصورة ، الصورة — الصورة ، وهكذا بالنسبة لكل رمية على الكتابة متبوعة بعدد متزايد من الصورة — تميل هذه المجموعة اللامتناهية إلى تحسيد ١٠٠% بالمئة استقرار على جانب الصورة . وعلى أى حال يمكن ترتيب المجموعة بحيث تتناوب استقرار قطعة العملة على جانب الكتابة أو جانب الصورة ما دام يوجد عدد لا متناه من كليهما ، وفى هذه الحالة لا تكون القيمة المحددة لنسبة الاستقرار على وجه الكتابة ١٠٠% وإنما ٥٠% .



وبالنسبة إلى الترتيب الأول نجد أن نسبة الاستقرار على جانب الصورة لا يميل إلى القيمة ١٠٠٪ ، وهذا يجعل من الواضح أن التكرار ١٠٠٪ لا يساوى تعميماً كلياً ، لأن التعميم الكلي لا يسمح بإستثناء ، بينما تكرار الحدوث ١٠٠٪ قد يتلاءم مع عدد لا متناه كما تبين من المثال السابق ٥

١٦٨

ومن الجوانب المعلقة للقضايا الإحصائية — كما سبقت الإشارة — أننا حين نفسرها بالطريقة السابقة فإنها لا تقبل التكذيب أو الرفض . وطالما أننا لا نعرف أن المجموعة أو السلسلة تامة متناهية ، فإن العجز عن الوصول إلى قيمة محددة متوقعة في أى مرحلة يعطى مجالا لإمكان الوصول إليها في وقت لاحق . وإذا كان لنا أن نستخلص نظرية تكرار الحدوث فإننا مضطرون إلى توضيح هذا الإمكان . يجب أن ننظر إلى القضية الإحصائية على أنه يمكن تكذيبها على الأقل مؤقتاً إذا كان تكرار الحدوث الذى تنسبه هذه القضية إلى وجود خاصية ما مختلفاً بطريقة ملحوظة عن التكرار الذى شهود فيه حدوث الخاصية فى عينة أكبر . ويدعم قانون الأعداد الكبيرة هذا الاستخدام ، ويقول هذا القانون إنه بعيد الاحتمال ألا يتفق تكرار حدوث خاصية ما فى عينة كبيرة مع تكرار حدوثها فى المجال الذى سميت منه هذه العينة ، ويزداد علم الاحتمال كلما كبر حجم العينة . لكن يجب أن نلاحظ أن هذا القانون — وهو يتعلق بحساب الصدقة — قضية فى حساب الاحتمالات من النوع الأول من القضايا التى ذكرناها فى البداية وليس قضية تصديق . والحقيقة المنطقية التى يعبر عنها هذا القانون هى أنه من بين العينات الممكنة من الأحجام الكبيرة نجد ضالة النسبة فى تكرار حدوث الخاصية التى لا تتفق مع تكرار حدوثها فى المجموعة التى أخذت منها ، أما ما لا يقرره القانون أنه من غير المحتمل أن تكون العينة التى نحصل عليها قليلة جداً . وهذا لا يلغى تكذيب القضية الإحصائية إذا

تعارضت مع قانون الأعداد الكبيرة ، مادام يمكن إلغاء هذا التكذيب دائماً إذا جاءت حالة تالية تبين أننا كنا نعتمد على عينة باطلة ، وعلى الرغم من ذلك ، نعى أننا حين نتقل من خاصية عينة ما إلى خاصية مجموعة ما يزداد أعضاؤها عن هذه العينة فإننا لا نعتمد فقط على قانون الأعداد الكبيرة وإنما أيضاً على مبدأ العينات الصحيحة وهذا مالا يمكن البرهان عليها منطقياً . نفترض أن ملاحظتنا ليست متحيزة أو على الأقل إذا كنا متحيزين لها ، يسرى هذا التحيز على الحالات الأخرى التي نقصد بالقضية أن نتناولها . وفي حالة أغلب القضايا الإحصائية ، نجد أن مجال هذا التحيز ضيق . إننا ننظر إلى علم الإحصاء المعروف على أنه يرشدنا إلى المستقبل القريب لا البعيد . حتى هنا نظل نفترض مبدأ العينة الصحيحة . ويبدو أنه لا يوجد سبيل لتبريره دون وقوع في الدور .

لقد لاحظنا من قبل أن القضايا الإحصائية — إذا كانت تشير إلى أفراد — تشير إليها كأعضاء في صنف . وينتج عن ذلك أننا طالما نتحرك في إطار نظرية تكرار الحدوث لا نجد جواباً صادقاً للسؤال إلى أي حد يحصل فرد ما على خاصية ما أمراً احتمالياً ، حيث أن الفرد قد ينتمي إلى عدة أصناف مختلفة تحدث فيها الخاصة بتكرار حدوث مختلف . ومن الأمثلة المألوفة في هذا المجال (١) مثال بيترسن السويدي الذي عرفنا عنه أنه قام بالحج إلى مدينة اللوردز ، ثم سألنا ما احتمال أن يكون هذا الرجل بروتستنتياً . فإذا اعتبرناه عضواً في صنف الناس الذين يحجون إلى اللوردز كان الجواب أن من المحتمل جداً ألا يكون بروتستنتياً . ويبدو أننا هنا نقع في تناقض طالما نفسر السؤال على أنه يتصل بهذه الحالة الجزئية . وعلى أي حال ليس هذا هو التفسير الذي تقبله نظرية تكرار الحدوث . فإذا قبلنا هذه النظرية يجب أن نفسر الإجابتين اللتين يبدو أن بينهما تعارضاً — على أنهما ليسا غير

(١) أنظر : كارل ميبيل : « تناقضات استقرائية » في المنطق واللغة : دراسات مهداة إلى رودولف كارناب ، وأيضاً كتاب « الاحتمال والشواهد التجريبية » .

صياغات مختلفة للقول أن بيترسن سويدي الجنسية وساج إلى اللوردز ،  
وأن نسبة كبيرة من السويديين بروتستانت وأن أغلب هؤلاء الحجاج  
ليسوا بروتستانت . وحيث أن هذه الوقائع متسق بعضها مع بعض يرتفع  
التناقض . ول سوء الحظ يفتنى السؤال الذى كنا نحاول القساءه بخصوص  
بيترسن :

ولست هذه النتيجة مرضية من حيث أننا غالباً ما نريد الوصول  
إلى تقدير فريد للإحتمال بالنسبة لحالة فردية . فمثلاً قد أكون مهتماً بإحصاء  
طول العمر من خلال الاهتمام بإحتمالات طول عمرى . ولو صح ١٧٠  
ذلك لما رأيت من المحقول أن أقوم بإختيار عشوائى من بين اختيارات  
أخرى وأقدر إحتمالاتى طبقاً لمتوسط طول العمر فى هذه الحسابات .  
حتى إذا انحصرت الاختيارات فى تلك التى تقيم تكرار حدوث من  
النوع الذى أبررها ، سوف لا أظل محايداً بالنسبة لها . يجب أن أختار  
وضعاً يحدده أكبر عدد من المحمولات على أساس أن أقل من خطر تجاهل أى  
عامل يؤثر فى حالتي ، لكن بينما تكون هذه سياسة معقولة فلا يمكننى  
تبريرها فى إطار نظرية تكرار الحدوث . إذا أخذنا تحديد احتمال معين فى  
حالة فردية واحدة على ألا تتضمن أكثر من وجود تكرار حدوث  
فى صنف ما يكون هذا الفرد عضواً فيها ، فلا نجد معنى للقول  
أن اختيار أى صنف يؤدي إلى تقدير احتمال أفضل من أى احتمال  
آخر . وطالما نستطيع تقديرنا صحيحاً لتكرار الحدوث فلا شيء نختاره .  
وإذا كان لنا أن نبرر القيام بهذا الاختيار يجب أن نجد طريقة لربط القضايا  
الإحصائية بقضايا التصديق .

### (٣) النظرية المنطقية وقضايا التصديق

و حين نصل إلى قضايا التصديق فأول مشكلة نواجهها هى طريقة تحليلها .  
لدينا افتراض أن هذه القضايا هى الأخرى معينة ، بمعنى أنها حين تقرر أن

حكماً ما إحتمالى فإنها تقرر أن هذا الحكم إحتمالى بالنسبة إلى شواهد معينة .  
وهذه هى وجهة نظر أولئك الذين يأخذون تصور الاحتمال تصوراً منطقياً ،  
سواء ينظرون إليه — مثل كينز (١) — ليشمل كل قضايا الاحتمال أو ينظرون  
إلى كل القضايا الإحصائية على أنها تتدرج تحت تصور تكرار الحلوث النسبى ،  
وهو تصور مختلف ، مثل كارنب (٢) ورسل (٣) .

وينشأ عن تناول الاحتمال — كعلاقة منطقية — أن تصبح القضايا  
التي نؤولها بهذه الطريقة قضايا تحليلية ، بمعنى أن الجواب عما إذا كانت  
قضية تؤيد قضية أخرى يعتمد فقط على مضمون القضايا وعلى قرارنا  
لإعطائها إحتالات أساسية . ولذلك نجد فى نظرية كارنب فى المنطق الإستقرائى  
أن التوزيعات الممكنة المختلفة لقيم الصدق فى القضايا الأساسية للنسق تعبر عن  
حالات ممكنة مختلفة لعالم المقال الذى يصور هذا النسق . وسوف يكون  
لبعض هذه الأوصاف نفس التركيب بمعنى أنها تعبر عن الخصائص التى  
يسمح النسق بحلوثها بنفس تكرار الحلوث ، ولو أنها لا تحددها بنفس  
الأفراد ، وفى عالم محدود سوف نجد عدداً محدوداً من هذه التركيبات  
الممكنة ، ولذلك نقرر تناول وصف هذه التركيبات الممكنة على أنها  
إحتالية دون وجود شاهد أو دليل ، أو أنها كذلك قبل اللجوء إلى  
خبرة . ونتيجة لذلك نجد أن كل وصف يحدد إحتلالاً أساسياً أو — كما يقول  
كارنب — درجة أساسية من درجات التدعيم تتناسب تناسباً عكسياً مع عدد  
التركيبات الممكنة مضروبة فى عدد الأوصاف التى توضح نفس التركيب  
وما دامت كل قضية مكافئة للفصل المنطقى بين الأوصاف التى تصبح صادقة ،  
وما دام إحتمال الفصل المنطقى يساوى مجموع إحتالات القضايا التى انفصلها ،  
يلزم أن كل قضية تظهر فى النسق تحدد مقياساً محدداً للإحتمال الأساسى .

---

(١) كينز : « مقال فى الاحتمال » ، الجزء الأول .

(٢) كارنب : « الأسس المنطقية للإحتمال » .

(٣) برتراند رسل : « المعرفة الإنسانية : مداها وحدودها » ص ٣٤٣ — ٤ .



ومادام الاحتمال الذى تعطيه قضية ما لقضية أخرى يعتمد على مدى جعل القضية صادقة فى نفس الأوصاف ، فمن السهل أن تبرهن على أن علاقتها تحدده الاحتمالات الأساسية . وما يبقى للخبرة هنا هو جمع الشواهد . ونضع كل شئ آخر بطريقة قبلية .

وحيث أن المقصود بنسق كارنب أن يعطينا فقط نموذجاً يمكننا على أساسه وضع نماذج أخرى لعملية لارهان على الحسرات المقبلة فلا نعترض عليه بقولنا أنه لا يعطينا تحليلاً مقنعاً لقضايا التصديق . إن ما يقبل الاعتراض هو عشوائية مبدأ إطاراد الحوادث المختفى وراء تناول كل التركيبات الممكنة على أنها متساوية فى احتمالها . وعلى الرغم من ذلك ، إذا بحثنا عن تحليل لقضايا التصديق نجد اعتراضاً قوياً على تأويل الاحتمال بهذا المعنى كعلاقة منطقية . والصعوبة هنا شبيهة بتلك التى تنشأ حين نحاول تطبيق نظرية تكرار الحلوث على حالات فردية . وكما أن احتمال حادثة ما — فى إطار نظرية تكرار الحلوث — قد يكون مختلفاً حسب موقعها من أصناف مختلفة ، فإن الاحتمال المنطقي لقضية ما قد يختلف حسب ارتباطها بالشواهد التجريبية المختلفة . افرض أننا متهمون الآن بصدق القضية «ق» ، وأن لدينا ، شاهداً على صدق القضيتين «ل» و «م» وإنا قلرنا احتمال «ق» بالنسبة للقضية «ل» واحتمالها بالنسبة للقضية «م» واحتمالها بالنسبة للقضيتين «ل» و «م» معاً ، فالنتيجة مختلفة فى كل حالة . هل لدينا سبب — فى إطار النظرية المنطقية — لتفضيل أحد التقديرات السابقة على الأخرى ؟ ونجيب بأنه ليس لدينا أى سبب . إن القضايا التى تعبر عن تقديرات مختلفة كلها صادقة منطقياً ، حسب النظرية المنطقية . لكن هل من أساس للاختيار بينها ؟

وجواب أنصار النظرية المنطقية على هذا الاعتراض — وهو ما كتبه من خمس عشرة سنة مضت — (١) هو أننا مضطرون إلى اتباع القساعة

---

(١) أنظر : « تصور الاحتمال كعلاقة منطقية » فى كتابي « تصور الشخصى » .

المهجية وهى أن الاحتمالات التى نأخذ بها هى تلك المتصلة بمجموعة الشواهد التجريبية . لكن هذه القاعدة فى ذاتها غامضة ما دمنا لم نوضح مم تتركب مجموعة الشواهد ، لكننا قد نؤول القاعدة على أنها توصية لمحاولة زيادة الشواهد ، وقد تخضع القاعدة لقيود معينة تخص الأخلاق والاقتصاد ، لكن يبدو مع هذه القيود أنها تتسق والإدراك العام . فإذا سألنا لم تتبع القاعدة فإن من الواضح أن نجيب أننا حين نفعل ذلك نضع أنفسنا فى موقف أفضل ولتقدير ما يمكن حدوثه . لكن ما تجاهله أنصار النظرية المنطقية هو أنهم لم يتقدموا بهذا الجواب بطريقة متسقة . إذا استطعنا أن نفسر احتمال صدق القضية «ق» بأنه طريقة ملتوية للقول أننا دعمنا «ق» للدرجة كبيرة بقضية أخرى «ل» أو مجموعة قضايا أخرى ، ويجب أن تكون أى قضية صادقة مقبولة مثل غيرها ، لا نستطيع القول إن قضية أخرى اقتربت من الواقع لأنه لا يوجد شيء يحدد هذا الواقع . وعلى هذا الأساس فمن التعسف اتباع القاعدة بزيادة الشواهد التجريبية أى لا يمكن التعبير عن الغرض منها .

ولكى نعبر عن الغرض من هذه القاعدة فإننا فى حاجة إلى القدرة على الحديث عن الاحتمال بما سماه جورج مور فى كتابه «أمور عامة» «المعنى المطلق» وهو المعنى الذى حين نقول فيه أن شيئاً ما محتمل نقول أن من المعقول توقعه (١) . وذلك بالتأكيد استخدام عام جداً للكلمة ولو أننا لا نستخدمه كذلك فى كل وقت . ولذلك حين نقول عن شيء أنه محتمل ونعرف أنه لم يحدث فإننا مبالغون إلى القول أنه يبدو محتملاً أكثر من قولنا أنه كان محتملاً ، ولو أن الحقيقة بأنه لم يحدث فى الماضى لا تتضمن أن توقعه غير معقول . ذلك لأننا نقول عن القضايا أنهم احتماليون أو محتملون الاحتمال حين لا نشعر أننا فى موقف من يصفها بالصدق أو الكذب ، حين نتحدث عن صدق أو كذب بثقة كبيرة فمن الخطأ أن نتحدث عن

١٧٣

(١) كتاب «أمور عامة» لجورج مور ، نشر كاسيمير لوى ص ٤٠٣ .

احتمال ، ولعل هذا هو السبب الذى جعل بعض الفلاسفة يقولون إن كلمات مثل «احتمال» — على الأقل حين تظهر فى قضايا التصديق — تلعب دوراً إجرائياً أو عملياً فقط ، وحين نقول فى هذا السياق أن «ق» احتمالية فإننا نعبر فقط عن شيء لا تثق كل الثقة فى القول أنها صادقة ، وحفز الآخرين على الاتفاق معنا . وهذا على أى حال يتجاهل الحقيقة بأننا قد نتحدث حديثاً ذا معنى عما يجب أن تكون عليه الحال إذا كانت الوقائع كذا وكذا احتمالية دون أن نعى أن هذا الحال سوف يحدث ، وألا ننتبه كثيراً إلى جسدية مناقشة ما إذا كان يمكن تبرير قضية من قضايا التصديق . ولا شك أن أى دليل تجريبي يؤكد أن من المعقول أن نعتقد بالقضية ق فهو أيضاً دليل على صدق «ق» ، لكن يمكن تمييز النتيجة من حيث المبدأ على الأقل . نعم يجب تمييزها إذا سمحنا بأن بعض القضايا التى لنا الحق فى الاعتقاد بها قد تصبح كاذبة ، ونحن لا نعرف أيها صادق وإيها كاذب فلو عرفنا ذلك لما كان من المعقول أن نعتقد بها .

وعلى الرغم من ترددنا فى الاستخدام المألوف فإننى أفضل تفسير التقرير أن ق احتمالية على أن من المعقول أن أعتقد بالقضية ق أكثر من تقرير هذه القضية تقريراً على أساس ما . ولهذا المزقف فائقة معينة هى أن الحذر فى زيادة الشواهد التجريبية يعتبر تبريراً فشلت النظرية المنطقية للاحتمال فى إعطائه ، ذلك لأننا إذا كنا نبحث فيما إذا كان من المعقول أن نعتقد بالقضية «ق» فإننا نريد وصف كل عامل يلقى ضوءاً على ما إذا كانت ق صادقة ، ونخير المواقف هنا أن يكون لدينا تعميم من تعميمات القانون ، لأنه إذا أضيف إليه معرفة بعض الوقائع فإن ذلك يمكننا من استنباط ق أو لا — ق . وشئ هام فى هذه الحالة ألا نتجاهل أى واقعة تكذب القانون . فإذا اعتمدنا على قضية من قضايا الميول أو الاتجاهات فإننا فى حاجة إلى الاهتمام بالواقعة التى تقوى أو تضعف ميل الدليل التجريبي الموجود إلى ارتباطه بموضوع البحث . ولهذا السبب حين نطبق نظرية تكرار الحدوث على حالة فردية يجب أن نربطها بأصيق صنف يمكن أن نجد فيه

ميلنا إلى تكرار حدوثه ، وقد رأينا أنه لا يمكن تبرير هذه القاعدة في إطار نظرية تكرار الحوادث ، والسبب أنها ليست قاعدة لحساب الاحتمالات التي تصورها النظرية : إنها تمثل الحذر الذي نحتاجه في استخدام الإحصاء للتنبؤ بما سوف يحدث ، بالفعل في أي حالة فردية .

وحيث نتحدث عن تبرير مثل هذه القواعد ، نفترض أن من المعقول الوثوق بالتعميمات التي تهدف إلى تأكيدها . لكن قد يقال إن هذا هو نفس ما اعترض عليه هوم ، ولم نقسم شيئاً حتى الآن لمواجهة الاعتراض كل ما وصلنا إليه من مناقشتنا للاحتمال هو أن لدينا ما يبرر الفروض إذا جاز لنا افتراض أن الأمثلة التي دعمتها ليست أمثلة سلبية ، ولا يعني هذا أكثر من الموقف الواهي بأننا نعتمد على العينات التي لدينا إذا افترضنا أنها عينات صحيحة . هل لا نستطيع أن نفعل أكثر من ذلك ؟

#### (ج) مشكلة التدعيم التجريبي

هيا نقول بسرعة أننا لا نستطيع . لقد سبق أن رأينا أن من العبث البحث عن ضمان محفظنا من الخطأ . ونجد الآن أن البحث عن ضمان بأن لدينا على الأقل احتمالاً كبيراً بأننا على حق يؤدي فقط إلى نتيجة وهي إننا بدأنا ببساطة من فرض ما نرى أن من المعقول الاعتقاد به . إن الوصول إلى برهان على أن ما نجده معقولاً هو كذلك أمر محير ، لأننا لا نعرف كيف تكون صورة هذا البرهان . ولا يعني هذا أن معاييرنا للمعقولية ليست موضوع نقد . يمكن لأي إنسان أن يفضل منهجاً مختلفاً لاختيار فروضنا ، لكن كيف نختبر هذه الدعوى إلا إذا استغلنا هذا المنهج ورأينا كيف يكون تطبيقه ؟ فإذا صلح التطبيق وأخذنا به سنعود من جديد إلى اتخاذ خبراتنا الماضية مرشداً أو مؤشراً إلى المستقبل ، وهل من سبيل آخر .

وقد يزداد الموقف وضوحاً إذا سألنا كيف نبرر اعتقاداتنا . افترض أن قضية ما أمامنا ترتبط بحادثة جزئية لا أستطيع الحصول على أدركها أو أتذكرها . وحينئذ إذا سئلت عن السبب الذي من أجله قبلت القضية فإن



أفضل جواب هو التمسك بقضية أو مجموعة من قضايا أخرى أعتقد أنها مرتبطة بتعميم كلي أو على الأقل بتعميم قوى من تعميمات الميل أو الاتجاه ( ميل إلى احتمال ) . وإذا قبل أولئك الذين أحاول إقناعهم . هذه القضايا الأخرى كما قبلوا التعميم فقد فعلت كل ما يمكنى فعله . أما إذا لم يقبلوا تلك القضايا أو التعميم فعلى محاولة تبرير تلك القضايا والتعميمات . وإذا كانت القضية موضوع البحث مرتبطة بحادثة جزئية معينة فسوف أقوم بنفسى المنهج السابق ، وإذا كنت بحاجة إلى تبرير التعميم فقد أبين أنه مشتق من تعميم أوسع مجالا أو من نظرية يقبلها أولئك الذين أحاول إقناعهم . وإلا لا أستطيع أن أقدم شيئا غير أن التعميم يتسق مع الشراهد التجريبية المناسبة .

نعم قبولنا لقضية ما لا يعنى صدقها ، وبالمثل فالقضايا التى نقرر صدقها بوضوح هى نفس القضايا التى نقبلها . فإذا قلنا إنها قد لا تظل صادقة كأننا نقول إن هناك احتمالا لرفضها ، ونتيجة لذلك فأى اعتقاد لدينا ما يبرره يمكن أن يوضع موضع المناقشة ، وقد يظل الاعتقاد قائما حتى بعد أن نكتشف قبلنا لقضية كاذبة بل بعد أن نكتشف أن الاعتقاد ذاته خطأ ، لأنه قد لا يزال يمكن تبرير قبول قضية كاذبة إذا اعتمدت على علاقتها بقضايا صادقة عن طريق تعميم صادق بأنها قد تصدق . قد ننزل نعتقد بقضية ما حتى بعد اكتشاف خطأ تعميم كلي اعتمدت عليه ، على فرض قبول أن التعميم يتضمن تعميما صادقا من تعميمات الميل ( إلى احتمالها ) ، ومن جهة أخرى لن يظل الاعتقاد مقبولا إذا اكتشفنا أن الحججة يعوزها أساس هام من أسس صدقها .

والآن ينشأ السؤال عما إذا كان يكفي لصدق القضايا أن نستخدمها ١٧٦

لتبرير اعتقاد ما ، وعما إذا كان من الضروري أن يكون لدينا سبب وجيه للاعتقاد بصدقها . يكفيننا القول أن هذه القضايا صادقة حقا إذا كان لدينا معيار محدد لتقرير أن لإعتقاداتنا ما يبررها . لكن يوجد هنا عيب وهو أننا لسنا فى حاجة لمعرفة قبولنا لهذا المعيار . ومن جهة أخرى إذا أصررنا على وجوب وجود سبب وجيه لقبول أى قضية تستخدم لتبرير قضية أخرى ،

فهناك خطر الوقوع في التسلسل اللانهائي حيث أننا حين نعطي سبباً لأي اعتقاد يجب أن نعطي سبباً لهذا السبب وهكذا إلى غير نهاية . وبمكتنا إيقاف هذا التسلسل فقط إذا اشترطنا قاعدة مثل القول أن أي حكم موثوق به من أحكام الإدراك الحسي أو الذاكرة له ما يبرره لأول وهله ، أو القول أنه لدينا ما يبرر لنا قبول تعميم ما إذا كان لدينا دليل يؤيده . ولا يزال هذا الموقف عاجزاً عن مواجهة حجة هيوم . ولا نستطيع العثور على نوع اليقين الذي يسألنا عنه هيوم .

وعلى أي حال ليست الصعوبة قائمة في عدم قدرتنا على مواجهة حجة هيوم ، وإنما تقسوم الصعوبة في غموض فكرة الدليل التجريبي . لقد أسرت فيما سبق إلى مفارقة هيل (١) التي تقول أن أي حالة واقعية تتسق منطقياً مع فرض معطى تدعمه . ولا تتفق هذه النتيجة مع الحسّس المباشر ، لكن من الصعب تجنبها . نخذ القضية التي يستخدمها هيل وهي كل الغربان سود ، يقول أننا نعتبرها مكافئة للقضية كل الا أسود ليس غراباً ، كما تكافئ أيضاً إما أن يكون كل شيء لا - غراب أو أسود : ويبدو من المستحيل أن ننكر أن القضايا المكافئة للقضية الأولى يمكن تدعيمها بنفس الأدلة التجريبية . لكن لا ندعم القضية بأن كل الغربان سود فقط بوجود غربان سود وإنما ندعمها أيضاً بأمثلة تطابق تلك القضايا الأخرى أي تطابق أي شيء غير أمثلة الغربان الا سوداء . ويجب أن نلاحظ أيضاً أن فكرة التدعيم التي تناولها الآن محدودة بمجموعة محدودة من الأمثلة . ويمكن تدعيم التعميم بمعنى أن عدد الأمثلة المؤيدة يتزايد ليقترّب من الكل . لكن من هذه الزاوية سنجد عدم تكافؤ القضايا التي نشأت عنها المفارقة ، حيث تهتم هذه القضايا بمجموعات مختلفة من الأشياء .

١٧٧

لكن كيف تنطبق فكرة التدعيم هذه على التعميمات المفتوحة التي

لا نفترض فيها أن عدد الأمثلة محدود ؟ ذلك لأن من الواضح أنه إذا كان العدد الكلى لا نهائياً فنسبة الحالات التى لدينا لن تزداد ، ومهما كثر عدد الحالات التى نختبرها سيظل العدد الباقى من الحالات لا نهائياً . وتدعم التعميمات المفتوحة عن طريق تدعيم التعميمات المشتقة منها بجعل الحالات الأولى محدودة العدد . نعم يحمل صدق التعميم المقترح فى طياته صدق أى تعميم مكافئ له . حين ندعم صدق مجموعة محدودة من القضايا بحيث أن هذا الشيء اللاأسود . وذلك اللاأسود ليس غريباً فلا أحصل على شيء أبداً يتضمن حتى وجود الغربان .

لقد اقترح أحد المناطق أن التعميم كل الأشياء اللا- سوداء ليست غربانا لا يمكن تدعيمه ولا حتى بأمثله مؤيده ، على أساس عدم إمكان العثور على خاصة اللا أسود . (١) لا أظن الآن أن هذا الموقف يعتبر حلاً لمفارقة هبل لأنه لا يشتمل على أمثلة كافية . فمثلاً يمكن إعتبار خاصية اللافقري وخاصة ذوات الكلى خاصيتين يمكن تطبيقهما على نوع واحد من أنواع الحيوان ، ومع ذلك يبدو غريباً تدعيم التعميم بأن كل حيوان غير فقري تنقذه الكلى بفحص الحيوانات التى لها كلى فنجد أنها حيوانات فقريه . ورغم ذلك للنقطة أهميتها لمواجهتها صعوبة أثارها نلسن جودمان (٢) ، ولم أنها ترجع إلى هيوم . ننهى بالصعوبة أن أى مجموعة من الأمثلة المؤيدة التى تدعم تعميماً كلياً سرف يدعم أيضاً تعميماً آخر يتنافر مع ت . والمثال الذى يضربه جودمان لتوضيح ذلك هو التعميم بأن كل زمرد أخضر اللون ويصل إلى نتيجه بإدخال صفة غير مألوفة « أخزق » (٣) وهذه تنطبق على أى شيء فحصناه فى وقت سابق على فترة معينة ووجدناه أخضر أو لم

(١) أنظر كواين : النسبية الأنطولوجية ، الفصل الخامس وأيضاً كتاب الاحتمال والشواهد التجريبية ص ٧٨ - ٨٢ .

(٢) جودمان : الواقع والخيال والتنبؤ .

(٣) « أخزق » كلمة غريبة منحوتة لتدل على لون مختلف عن الأخضر والأزرق وإن كان مركباً منهما ( المترجم ) .

تفحصه في ذلك الوقت ووجدناه أزرق ، وحينئذ سوف تكون أى أمثلة  
للمررد الأخضر — التى لاحظناها قبل تلك الفترة المعينة — أمثلة على المررد  
الأخرق ، ولو أن الفرضين بأن كل مررد أخضر وكل مررد أخرق فرضان  
متنافران أحدهما مع الآخر . وإن اكتشفنا أن ليس كل مررد أخرق  
بعد تلك الفترة الزمنية السابقة لا يزيل المشكلة حيث إنه يمكن لأى فرد  
أن يقدم كلمة أخرى غير أخرق .

وقد نشأت مواقف فلسفية تتعلق بمشروعية استخدامنا للألفاظ مثل  
«أخرق» سوف لا أناقشها هنا ، لأننى أظن أنها تحدثت عن نقاط غير النقطة  
الرئيسية . ما نحصل عليه من هذه الاستخدامات هو قدرتنا على إعطاء  
صورة للفروض التى نعبّر عنها بقولنا إن بعض ا يكون ب وبعض ا ليس ب ،  
لكن النقطة الرئيسية — كيفما عبّر عنها — وقد وضعها هيوم ببساطة ،  
وهي مهما كثر عدد الحالات التى تكون فيها ا هو ب دون إستثناء يظل  
التساؤل قائماً حول التنبؤ بأن أى حالة جديدة في المستقبل من حالات ا  
ستكون ب ؛ وفائدة تقديم لفظ خاص يتطابق مع حالات ا التى تكون أيضاً  
حالات ب ومع حالات ا التى لا تكون ب هي أنه يمكننا إحضار  
أمثلة للفرض بأن كل ا هو ب كما يمكن إحضار الأمثلة السلبية ، لكن من  
الضرورى أن نتبع هذا الإجراء ، فإذا جعلنا الفرض المنافس للفرض الأول  
يقسول أن نسبة معينة فقط من حالات ا تكون ب ، أو أن كل الحالات  
الملاحظة من ا قبل وقت معين كانت ب ، أو أن كل الحالات الملاحظة من ا  
في مجال محدود كانت ب وبعض ا الأخرى ليست ب ، فإننا نحصل على  
نفس النتيجة . إذا كان يوجد مئة قطعة رخام في حقيبة ما ، وسحبنا تسعة وتسعين  
منها ووجدنا أنها خضراء ، كان ذلك تدعياً قوياً للفرض بأن كل الرخام  
في الحقيبة أخضر ، لكن ذلك تدعيم قوى مساو لإفراض أن تسعة وتسعين  
في المائة من الرخام أخضر وأن واحد في المائة من الرخام ذو لون مختلف .  
ليس واضحاً إننا كسبنا جديداً من صياغة الفرض الثانى بأنه كيفما كان



لون القطعة الرخامية الباقية فإن هنالك ألفاظ ألوان يمكن أن تنى بكل قطع الرخام .

إن الهدف من هذه الأمثلة - كيفما كانت طريقة صياغتها - هو أن لدينا دائماً مجالاً واسعاً في اختيار الفروض التي نريد إسقاطها على الوقائع<sup>١</sup> . ليس لتفضيلنا الفروض الكلية - على الأقل على مستوى الأشياء المادية الكبيرة - ولا استخدام الألفاظ المألوفة أي أساس أكثر من وجود تطبيق ناجح لها . إذا ادعى إنسان أن الاختيار بين فروض مختلفة أو بين استخدام ألفاظ مختلفة سيحقق لنا فوائد في المستقبل فلا يمكننا البرهان على أنه أخطأ ، ويمكننا فقط الانتظار حتى تأتي الحادثة التي تدعمه . يمكننا القول أن من المحتمل أن نكون على صواب لكن نقول ذلك لأننا نقيس احتمالنا في إطار النظرية التي نقبلها .

١٧٩

### ( د ) العلة والمعلول

لقد قلت فيما سبق القليل عن علاقة العلة بالمعلول التي اهتم بها هيوم اهتماماً خاصاً ، وسبب ذلك أن ليست كل تعميمات القانون قوانين عليية بالمعنى المألوف للعلية . كما أن نظرية هيوم تنطبق على كل صور الاستدلال التجريبي . ورغم ذلك فتصور العلة من الأهمية بحيث يثير مناقشة جديدة .

وقد أعطى هيوم تعريفين للعلة في كتابه « مقال في الطبيعة الإنسانية » ، أولهما أن العلة شيء يسبق وآخر ويجاوره ، حيث كل الأشياء التي تشبه السابق قائمة في علاقة سبق وجوار شبيهة لتلك الأشياء التي تشبه اللاحق ؛ والتعريف الثاني للعلة هو أنها شيء سابق على آخر ويجاور له ويرتبط به في الخيال لدرجة أن الانطباع عن الأول يوجه العقل لتكوين صورة عن الآخر<sup>١</sup> . وأن الانطباع عن إحداهما يعطي صورة أكثر وضوحاً للآخر (١) . ويتسق هذان التعريفان أحدهما مع الآخر ، وأظن أن هيوم قصد أن يكونا

( ١ ) هيوم : « مقال في الطبيعة الإنسانية » ، الكتاب الأول ، الفصل الرابع عشر .

مرتبطتين ، وعلى أى حال ليسا تعريفين مقنعين بالطريقة التى صيغا بها .  
يجب أولاً أن نوضح أن الأشياء التى يشير إليها مواقف أو حوادث جزئية ،  
كما يحتاج الجوار المكاني والزمني بين العلة والمعلول إلى مزيد من دقة على  
أساس الصعوبات التى تحيط بفكرة الجوار (١) . وعلى أى حال فإن  
استبعاد إمكان التأثير عن بعد على نحو قبلى أمر غير مقبول . وهناك  
نقد أكثر أهمية وهو أنه ليست كل الروابط الثابتة - حتى بين الحوادث  
المتجاورة - روابط عليية : قد تكون روابط إتفاقية أو قد يكون الطرفان  
معلولين معاً لعلّة أخرى . وأخيراً من الخطأ أن نعرف العلل بحيث حين  
نستعلم لغة عليية فإننا لا ندل فقط على عاداتنا العقلية وإنما نتحدث  
عنها بالفعل .

١٨٠

وعلى الرغم من هذه العيوب فى تعريفات هيوم فإن المبادئ التى تستند  
إليها تلك التعريفات صحيحة . والنقطة الهامة الأولى فى تعريفاته أن  
أساس إسنادنا للعلية ( بين أى شيئين ) ليس غير ترابط تجريبي ، والنقطة  
الثانية هى أن الاختلاف بين التعميم العرضي وتعميم القانون يتألف من  
الاختلاف فى إتجاهنا نحوهما ، والثالثة أن كل قضية عليية تشير ضمناً إلى  
تعميم شبيه بتعميم قانون .

ولقد كانت النقطة الأخيرة موضوع إعتراض ، على أساس أننا  
كثيراً ما نحدد عللاً دون أن نفكر فى أى قوانين عليية أو حتى نحاول صياغتها ،  
وهو إعتراض وجيه ، خاصة حين نتناول الإنسان مسواء فى مجال  
الفرد أو الجماعة . فقد أظن أنى أعرف سبب سلوك صديقى بطريقة معينة فى  
موقف معين دون أن توجد ظروف حاضرة تساعدنى على القول إنه حين  
تحدث فإنه يسلك بطريقة معينة ، بل قد لا يكون هذا صادقاً على كل  
الناس أو حتى على كل الناس من نموذج هذا الصديق . وقد يختلف  
المؤرخون فى علل الحروب أو الثورات أو قيام الإمبراطوريات أو انحلالها

دون أن يلجأوا إلى قوانين مختلفة . نعم لو عرفوا هذه القوانين فلا مجال لاختلافهم . وقد يقال أيضاً أن الطفل لا يقوم بإستدلال إستقرائى لكى يكتشف أنه قادر على أن يجعل شيئاً ما يحدث ، أو تحدث له أشياء معينة . إن تصوره للعلة مشتق من أمثلة جزئية يعرف أنه علة لإحداثها أو أن أشياء تؤثر فيه .

ونجيب على هذه الاعتراضات بقولنا أولاً إن شخصاً ما يقوم بأحكام عليّة ولا يعتقد بأنه يقوم بتعميمات ضمنية فلا تصح هذه التعميمات إلا إذا صدقت تلك الأحكام ؛ ثانياً ولو أنه يجب أن تتخذ التعميمات صورة شبه القسانون بمعنى أن تكون ممكنة التطبيق فلن تكون أكثر من تعميمات ميول ( أى ميل إلى الظن بإحتمال تحقيقها ) . فى أغلب الحالات حين نتحدث عن علل السلوك الإنسانى نستخدم كلمة «علة» بمعنى «شرط ضرورى» . أى نريد القول أن هذا السلوك لن يقع إذا لم تحدث حادثة معينة ، ويستند هذا القول إلى الاعتقاد بوجود عدد محدود من الطرق التى يظهر هذا السلوك بفضلها . نعى بذلك أن السلوك يرتبط بحوادث مختلفة بفضل تعميمات مختلفة ، فإذا أيدت حالة معينة أحد هذه التعميمات فى ظرف معين وجاءت حالة أخرى سالبة فإننا نقول إن الحادثة التى اندرجت تحت التعميم هى العلة . ولذلك فقد أحكم بأن شخصاً ما غاضب لأنه أهين . ولكى أصل إلى هذه النتيجة فلست محتاجاً إلى الاعتقاد بأن الإهانة تجعله غاضباً دائماً أو أنه لا يوجد شىء أدى إلى غضبه ؛ لأنه يكفى أن أعتقد أن الإهانة أحد الشروط التى تجعل شخصاً ما مثله يغضب ، وليس لدى الآن شهادة تجريبية لأى تفسير مخالف . هذا بوجه عام هو الطريق الذى يبين فعل الدوافع . ولقد أخطأ الفلاسفة حين ميزوا بين الدوافع والعلل لتجاهلهم الحقيقة بأن التعميم الذى يقوم عليه الحكم العلى بأنه ليس من الضروري أن يكون عاماً، كما أن هذا لا ينطبق

فقط على علل السلوك الإنساني : فمثلا حين نتحدث عن علل التغير في الطقس فلا يعتمد على شيء سوى تعميم الميل .

وفي الحالات التي نلجأ فيها إلى التعميم الكلي نأخذ الوقائع التي نسميها علة على أن تكون شرطاً كافياً . وهنا ينشأ السؤال لماذا نأخذ هذه الواقعة ونعزلها دون باقي الوقائع التي تكون ضرورية لإحداث المعلوم . هذا الاختيار إعتباطي إلى حد ما ، لكن توجد عوامل أخرى تحكم هذا الاختيار . ترتبط فكرة العلة بفكرة التغير ، ولذلك حين نزن أن حادثة حددتها وجود شيء ما أو حدوثه فإننا نختار الحادثة الجديدة على أنها العلة . ونميل أيضاً إلى اخذ العوامل التي تنتج عن بعض أفعالنا أو تركنا لأفعال أخرى فمثلا إذا فرغت سيارة من وقودها وتوقفت عن السير على طريق منحدر ، فإننا نقول أن علة توقفها هو انتهاء الوقود لا انحدار الطريق . ويتفق هذا مع القول أن إختيار شرط ما على أنه العلة يحقق الغرض من المدح أو اللوم . ومن ثم نقول عن شخص ما أهمل واجبه أنه قصر فيه فلم يفعله ، ولا نقول أنه عجز عن أدائه .

وكما سبق القول في حالة العقل والمخ (١) ، قد يحدث أن ترتبط حادثتان بطريقة مطردة متكررة ولذلك قد نزن أن إحداهما حددت الأخرى ، فإننا نلتقط إحداهما كعلة للثانية لأنها تظهر في نسق تفسيري أوسع . ولذلك نزن أن طول جسم ما علة لطول ظله أكثر من قولنا أن بينهما علة متبادلة ، لأننا نشرح طول الجسم دون إشارة إلى ظله ، لكننا لا نشير إلى طول الظل دون إشارة إلى الجسم . وحين تفكر على نحو نغير فيه الجسم والظل فإننا ننظر إلى الجسم لا الظل .

ويفسر لنا أثر النظرية الأوسع مجالا تلك الحالات التي نجد فيها عنصرا في ارتباط مطرد على أنه دليل على وجود عنصر آخر ، وليس دليلا على أن الأول علة الثاني . وحين نلاحظ ورق الشجر يتساقط كلما قصر النهار

(١) انظر ص ١٣٠ .



فإننا نأخذ هذا مثالا للحقيقة بأن إيقاع حياة الشجر يتلاءم ووقع الفصول الأربعة . لا توجد علاقة عليية بين الحادثتين لأنه يمكننا إعطاء إحداها تفسيراً مستقلاً عن الأخرى . ننظر إلى تغير البارومتر كعلاقة على تغير الجو ، وليس أن الأول علة للثاني لأننا نقبل النظرية التي تفسرهما في إطار عوامل أخرى .  
وحيث أننا نعتبر كل قضية عليية تقدم تفسيراً لصدق حكم بالإشارة إلى صدق حكم آخر ، فإن من الأفضل إما أن نكف عن اعتبار العلية علاقة .  
وإما أن نتصور طرفيها وقائع لا حوادث . ولذلك نستطيع فهم العلل السالبة حيث أنه لا يوجد معنى مباشر نقول فيه إن غياب شرط ما أو عجز شخص ما عن فعل شيء ما إنما هو حادثة .

نلاحظ إن تصور هيوم للعليية كعلاقة بين حادثتين متميزتين لا ينصف تعقيد استخدامنا المألوف عن العلة . لاشك أن المعنى المألوف يقوم في تلك الحالات التي تربط فيها قضية عليية بين واقعتين على مستوى الملاحظة أو مستوى النظرية ، لكننا نتحدث أيضاً عن ميل طبيعي فينا كعلة لظهور تلك العلاقة ، مثلما نقول أن علة سلوك شخص ما هو طموحه ؛ ونتحدث أيضاً عن حركة جسم ما كمعلول لتركيبه ، مثلما نقول أن شيئاً ما يتمدد لأنه مصنوع من مطاط . وأحياناً ما نستخدم اللغة العلية لنصوغ نظرية ما ، مثلما نتحدث عن الجاذبية كعلة . وما هو مشترك في هذه الاستخدامات جميعاً أن الحوادث التي نقول إنها معلولات تنلمج وتشابك في نموذج أوسع ، لكن قد تكون النماذج أنواعاً مختلفة .

١٨٣

لكن ماذا تضيف « بسبب ذلك » إلى « بعد ذلك » ؟ على المستوى التجريبي لا تضيف شيئاً على الإطلاق ، طالما أن الارتباط ثابت في كلتا الحالتين . أما على مستوى التفسير فيقوم الاختلاف بينهما في أن القضايا العلية تتضمن تعميمات نود إسقاطها ، وهذا اختلاف في مجال الخيال . نجد في العالم الطبيعي أن شيئاً يحدث بعد آخر ، ولا مكان لعلاقة العلة والمعلول إلا في ترتيبنا العقلي وأمثلة هذه الوقائع الأولية .

## الفصل التاسع

### المنطق والوجود

#### ١ - قوانين المنطق

##### (١) حساب القضايا

أتمنى الآن أن أكون قد قلت ما يمكن قوله عن الضرورة العلية . فقد رأينا أن هذه الضرورة ليست علاقة تجريبية وإنما شيء يسند إلى الوقائع حين نخضعها لأنواع معينة من القوانين الطبيعية ، وقد رأينا أيضا أن ما يميز القانون الطبيعي عن مجرد التعميم من الوقائع هو أن القانون تعميم نود إسقاطه أو تطبيقه على أمثلة غير معروفة لنا أو لم تقع في الواقع . وماذا الآن عن الضرورة المنطقية ؟ لقد أشرنا من قبل إلى أن ما هو ممكن منطقيا هو المتسق مع قوانين المنطق . ويلزم عن ذلك أن إنكار أحد قوانين المنطق مستحيل منطقيا ، وبالتالي لقوانين المنطق ذاتها الضرورة المنطقية . ولذلك فنحن في حاجة إلى شرح ماهية قوانين المنطق وكيف وصلنا إلى صدقها .

١٨٤

إذا نظرنا إلى أحد كتب المنطق المدرسية الجديدة نجد عادة أنها تبدأ بشرح عدة صور من الجمل ، وما يميز هذه الصور أن الجمل التي تصاغ طبقاً لهذه الصور تأتلف بواسطة أحد أعضاء صنف من التعبيرات تعبر عما نسميه الثوابت المنطقية . وهذه التعبيرات رموز اصطلاحية تنتمي إلى عدد مما يؤلف المصطلح المنطقي . وحين نكتبها باللغة ندون كلمات مثل لا ، إما ... أو ... ، إذا ... ، حين ... فقط ... . وعلى أي حال هذه الترجمات تقريبية ، ولا تعتمد المعاني التي نعطيها لهذه الرموز على الاختلافات الدقيقة في استخدامنا المألوف لهذه الكلمات في أي لغة طبيعية ، وإنما تحددتها مجموعة من القواعد . وما دامت هذه الجمل التي تدخل فيها تلك الرموز مقيدة بتلك القضايا الصادقة أو الكاذبة ، تتركب هذه القواعد من اتساق قيم صدق القضايا الناتجة من التركيبات المختلفة مع قيم صدق القضايا الأصلية . ولذلك إذا رمزنا بالرموز «ق و ل» إلى أي قضيتين شئت . فإن السلب

١٨٥

«لا-ق» صادق إذا كانت «ق» كاذبة ، وكاذب إذا كانت ق صادقة ،  
وأن القضية المركبة «ق و ل» صادقة إذا كانت كلا ق و ل صادقة ، والقضية  
المركبة «ق أو ل» صادقة في كل الحالات إلا إذا كانت كلا ق و ل كاذبة ،  
وتكون القضية «إذا كانت ق كانت ل» صادقة إذا كانت ق كاذبة أو ل  
صادقة ، والقضية «ق صادقة فقط إذا كانت ل» صادقة حين تكون «ق و ل»  
إما صادقتين أو كاذبتين معاً .

وحسب هذا التفسير ليست هذه الثوابت المنطقية مستقلة إحداها عن  
الأخرى . إذ يمكن تعريفها على أساس السلب والربط أو على أساس السلب  
والفصل . فمثلاً يمكن ترجمة «ق و ل» إلى «ليس إما لا - ق أو لا - ل» ،  
وبالمثل يمكن ترجمة «ق أو ل» إلى «ليس لا - ق ولا - ل معاً» . ويمكننا  
الاستمرار في الترجمة ونردها جميعاً إلى ثابت واحد فقط ، ونصل إلى ذلك  
إما بأخذ رمز واحد على أنه أولى لا معرف وحين نطبقه على أى قضيتين  
«ق» و «ل» نصل إلى القضية «ليس ق و ل معاً» ، أو نأخذ رمزا أوليا آخر  
فنصل إلى القضية «لا ق و لا ل» . ولذلك إذا أخذنا «ق / ل» على أنها  
صادقة إذا لم تكن «ق» و «ل» صادقتين معاً ، فيمكن تعريف «لا ق» بأنها  
«ق / ق» ، وتعريف «ق و ل» بأنها «(ق / ل) / (ق / ل)» ٢ : وعلى أى حال فن  
باب العرض السهل أن نصطنع القائمة التى ذكرناها في البداية .

وتجب ملاحظة أن كل هذه الصيغ دالات صدق ، بمعنى أن صدق أو  
كذب القضايا التى ترد فيها يحددها صدق أو كذب القضايا التى تألفت تلك  
منها . وهذا لازم مباشرة من الطريقة التى نعرفها بها . ونجد في حالات كثيرة  
أن القضايا التى تنشأ عن تلك الصيغ تعطى قيم صدق مختلفة كلما أعطينا قيم  
صدق مختلفة للقضايا الأصلية . فمثلاً تصبح القضية «إذا كانت ق حينئذ  
«(إذا كانت ل كانت م)» صادقة إذا كانت ق كاذبة أو ل كاذبة أو م  
صادقة أو «ق» و «ل» و م كلها صادقة ، لكنها تصبح كاذبة إذا كانت ق و ل  
صادقتين و م كاذبة . وعلى أى حال ، هنالك حالات تصبح القضية صادقة

كيفما كان صدق القضايا المؤلفة لها ، ومثال على ذلك هو القضية « إذا (إذا كانت ق كانت ل) إذن (إذا كانت لا — ل إذن لا — ق) » . وما دامت هذه مكافئة بالتعريف للقضية «إذا (لا — ق أو ل) إذن (ل أو لا — ق) تصبح صادقة كيفما كانت قيم صدق «ق» و«ل» . وإذا شك إنسان في هذه الصيغ فكل ما يستطيع فعله هو تجريب كل الممكنات : وفي هذه الحالة لدينا أربعة ممكنات : إما أن تكون كلا «ق» و «ل» صادقة ، وإما أنهما كاذبتان معا ، وإما أن تكون «ق» صادقة و «ل» كاذبة ، وإما «ق» كاذبة و «ل» صادقة . وإذا اتبعنا القواعد التي تحكم استخدام الثوابت المنطقية فيمكننا الوصول إلى أن تكون قضيتنا صادقة في كل هذه الحالات ، وتبين لنا تجربة مماثلة أن سلبها كاذب في كل الحالات . ويمكن القول إن أى قضية صحيحة بهذه الطريقة تكون صادقة منطقيا وتصبح قانونا منطقيا وبالتالي يعنى فساد أى قضية تناقضها أو أنها كاذبة منطقيا .

ونطلق حساب القضايا على مجموعة الحقائق المنطقية من النوع السابق ، ويمكن تقديم هذا الحساب كنسق استنباطى له بديهياته وقواعد استدلاله . يمكن البرهان على القضايا التي تبدو كنظريات برهانا مستقلا عن التسق باتباع المنهج السابق وصفه . وقد يصبح هذا المنهج شاقاً عسيراً حين نكرن هذه القضايا مركبة معقدة ، ولذلك توجد عدة وسائل مبتكرة نقتصد بفضلها تلك المشقة . والنقطة الهامة هنا هي أن لدينا بالنسبة لأى قضية — طريقة تبين ما إذا كانت هذه القضية تنتمى أو لا تنتمى إلى هذا الصنف من الحقائق المنطقية .

وتسمى القضايا التي تستوفى هذا المعيار «تخصيلات حاصل» (أو قضايا تكرارية) ؛ ولقد كان فتجنشتين هو الذى أعطى عبارة «تخصيل حاصل» هذا المعنى . قال في كتابه «مقال منطقى فلسفى» أن القضية تعبير



عن اتفاق مع إمكانيات صدق القضايا الأولية أم عدم اتفاقها معها « (١) ، ثم انتقل إلى تحديد تحصيل الحاصل بأنها قضية « صادقة على كل إمكانيات الصدق للقضايا الأولية » (٢) . وعلى أى حال يسجل فتجنشتين بصراحة أن تحصيلات الحاصل لا تحمل أى مضمون تجريبي . ويقول فى ذلك أنا لا أعرف شيئاً عن الطقس حين أقول إما أن يسقط المطر أو لا يسقط (٣) : وإذا تساءل شخص وما الهدف من هذه القوانين المنطقية فإن الجواب هو استخدامها كقواعد الاستدلال . ويمكن التعبير عن كثير من القضايا التى تحمل مضمونا تجريبيا بأنها تحتوى على الثوابت المنطقية التى تظهر فى حساب القضايا . وإذا كان لدينا سبب وجيه للاعتقاد بصدقها فإننا نستخدم هذا الحساب فى اشتقاق قضايا أخرى صادقة منها . وحيث أن نظريات هذا الحساب قد تكون بالغة التعقيد فلن يكون هذا الاشتقاق واضحا دائما ، حتى لو بدا أنه واضح ، فليس من السهل أن نستمر فى سلسلة الاشتقاق بطريقة صحيحة ، كما يبدو فى أغاليط الاقناع الشائع .

١٨٧

والسبب الذى من أجله لا تحمل هذه القوانين المنطقية أى مضمون تجريبي هو أن ما يحدد صدقها هو المعانى التى أعطيناها للثوابت المنطقية . وطالما أن القضايا قيم صدق فلا يهمنا أيها نضع مكان ق أو « ل » تلك التى تظهر فى الصياغة الرمزية ، ولا يهمنا أيضا قيمة صدقها صادقة أم كاذبة ؟ هذه القوانين عناصر فى نسيج تنظمه الثوابت المنطقية . تنشأ صلة القضايا بالتجربة فقط حين نطبق هذه القوانين المنطقية . يجب أن يكون العالم قائما بحيث يمكن إجراء تحقيق تجريبي على القضايا التى تحتوى على الثوابت . وحين نفعل ذلك يمكننا تطبيق الحساب عليها بثقة كاملة ، ونحن نعلم بأنه طالما نخضع للقوانين لن ننقل من صدق إلى كذب . والسبب فى ذلك هو أن ما قدمته الثوابت المنطقية للقضايا التى بدأنا بها هو أنه لا يمكن إقامة هذه القضايا ما لم تتحقق قواعد الثوابت .

( ١ ) فتجنشتين : مقال فلسفى منطقى ، ٤٠٤ .

( ٢ ) ( ٣ ) ٤٦١٠٤

( ٢ ) المرجع السابق : ٤٦٠٤ .

## (٢) حساب المحمول والنظرية الوصفية

نطبق نفس الإجراءات السابقة على منطق الحلد العامة الذي يعود إلى أرسطو ، وينقلنا هذا إلى ثوابت منطقية إضافية في صورة الأسوار . ويرجع الفضل إلى فريجه في تقديم فكرة السور (١) ، وترتبط هذه الفكرة في منطق ومنطق رسل بفكرة دالة القضية . وبمكتنا القول — بتعديلنا لتعريف رسل — إن دالة القضية هي ما تعبر عنها جملة تحتوى على عنصر أو أكثر غير محدد بحيث حين نملأ الفراغ الموجود تصبح الجملة معبرة عن قضية (٢) . ولذلك تعبر الجملة المفتوحة « ه حكيم » عن دالة قضية وتصبح معبرة عن قضية حين تعرض عن ه باسم أو بوصف لشخص ما ، وتعبر الجملة المفتوحة « سقراط س » أو « س سقراط » كما تكتب عادة في المصطلح الرمزي — عن دالة قضية وتصبح قضية حين نحدد قيمة المحمول . وتقول عن الحروف ه و س في تلك الصيغ أنها ترمز إلى متغيرات ، والأشياء أو الخصائص التي تدل عليها الرموز المشيرة إليها نسبياً فيما لها . والآن ، بدلا من إعطاء قيم محدودة للمتغيرات يمكننا التعبير عن القضايا بتسويرها ، نعني بذلك استخدام رموز تقرر أننا عوضنا عن الدالة بقيمة واحدة على الأقل ، أو عوضنا عنها بكل قيم المتغيرات التي لدينا . ويعطى بعض المناطق مثل رسل التسوير بهذه الطريقة للأفراد الحدائق ، بينما يميل آخرون — لأسباب سوف أشير إليها فيما بعد — إلى تسوير الأفراد فقط أو ربما الأصناف أيضاً . ولذلك حين نسور المتغير « ه » في الدالة « ه حكيم » فإن استخدام ما يسمى السور الوجودي يعطينا القضية « بالنسبة إلى ه ، ه حكيم » أو « يوجد ه بحيث أن ه حكيم » ، ويعطينا استخدام السور الكلي القضية « بالنسبة إلى كل ه ، ه حكيم » . وإذا أردنا الإشارة إلى أفراد الناس فقط بوضوح ، نحمل على القضية « بالنسبة إلى ه ، ه إنسان و ه حكيم » ، و « بالنسبة إلى كل ه إذا كان ه إنساناً فهو حكيم » ، ونعبر عن هذه

١٨٨

(١) فريجه : « أسس علم الحساب » .

(٢) أنظر برتراند رسل : « مقدمة إلى الفلسفة الرياضية » ص ١٥٥ - ٦ .

في اللغة بالجمليتين « بعض الناس حكماء » و « كل الناس حكماء » على التوالي .  
وتجب ملاحظة أنه بينما يتضمن استخدام كلمة « كل » في جملة عادية أن  
هنالك عدداً من الأفراد من هذا الصنف ( الناس ) فإن استخدام السور  
الكلية لا يتضمن وجود أي فرد لهذا الصنف . فمثلاً نحول القضية « كل  
الحصن المقرنة مفترسة » إلى « بالنسبة إلى كل ه ، إذا كان ه حصاناً مقرناً  
فإن ه مفترس » ، وهذه — حسب قواعد استخدام الشرط — تكافئ  
القضية « بالنسبة إلى كل ه إما لا يكون ه حصاناً مقرناً أو أنه مفترس » ،  
وبالتالي مادام لا يوجد في الواقع حصان ذو قرون فهذه القضية صادقة ،  
كما أن القضية المضادة لها صادقة أيضاً هي « كل الحصن المقرنة أليفة » . نجد  
أن منطق أرسطو تناول القضايا التي تتخذ الصورة « كل ا هو ب »  
و « لا ا هو ب » على أنهما متضادتان وافترض أنه بينما يمكن أن يكون  
كلاهما كاذباً فلا يمكن أن يكونا صادقتين معاً ، وحيث إن منطق أرسطو  
افترض أيضاً أن إحدى القضايا الأربعة على الأقل ( كل ا هو ب ،  
لا ا هو ب ، بعض ا هو ب ، بعض ا ليس ب ) صادقة قبلياً فليس ينبغي  
أهمية أن تعرف مضمونها . ولكي تتجنب هذه النتيجة المضحكة يجب  
أن نأخذ بالقاعدة التي تقول إن فروض أرسطو تصدق فقط على افتراض  
وجود بعض أفراد ا : وهو افتراض قد يكون كاذباً .

ولقد كان من أهمية استخدام التفسير استبعاد الخلود الشخصية ، وقد  
بدأ رسل بذلك في نظرية الأوصاف (١) . رأى رسل أن للاسم دلالة ومعنى  
إذا كان هنالك فقط شيء يدل عليه ، ولذلك وجد صعوبة حين نستعمل  
عبارة مثل « الملك الحاضر لفرنسا » لأنها تؤدي وظيفة الاسم ولها معنى  
ودلالة على الرغم من علم وجود شخص يسمى به . وكان حل رسل  
لهذه الصعوبة هو إعادة تحليل الجمل التي تدخل فيها هذه العبارات بحيث

١٨٩

( ١ ) انظر مقالة رسل « في الوصف » في كتابه « المنطق والمعرفة » .

لا تعتبر أسماء وإنما محمولات . ومن ثم فالجملة « الملك الحاضر لفرنسا أصلح » تصبح « يوجد شيء ما هـ بحيث أن هـ ملك فرنسا الحاضر وبحيث أنه بالنسبة إلى كل و ، إذا كان وهو ملك فرنسا الآن فإن و هو هـ ، وأن هـ أصلح » . وبحيث أنه لا يوجد سبب لإفترض أن العبارات الوصفية التي تصادف أن يكون لها إشارة لا تؤدي وظيفة مختلفة عن العبارات التي لا تشير — من الناحية السيمانطيقية — فإننا نطبق نفس الإجراءات عليها جميعاً . وسوف تكون الطريقة — في كل الحالات بما فيها عبارات الوصف الغامض مثل « إنسان ما » أن يتحول الوصف إلى قضية وجودية مثل اتقول إن لشيء ما تلك الخاصة التي يحمل الوصف عليها . ويصبح موضوع الحمل أو الوصف غير محدد ونكتفي بتمييزه بأنه متغير له سور وجودى .

من الواضح أنه لا يمكن تطبيق هذه الطريقة فقط على التعبيرات من الصورة « هذا الشيء » أو « شيء ما » وإنما تنطبق أيضاً على كل اسم ويدخل فيها أيضاً اسم العلم . ولذلك أقترح كواين أن تترجم الجمل مثل «سقراط حكيم » إلى « بالنسبة إلى شيء ما هـ فإن هـ هو سقراط وأن هـ حكيم » (١) . فإذا قلنا أن « هو ذاته سقراط » ليس محمولا واضحا فيمكننا تفسيرها على أنها تؤدي وظيفة أى محمول أو مجموعة محمولات ، صادقة على سقراط . وسوف يعنى هذا أننا نشرح الجملة الأصلية ولا نترجمها ، ولكن لا حاجة للإعراض على ذلك طالما أن الشرح يضيف معلومات ولا يحذف شيئاً ويمكننا القيام بنفس الإجراء مع أسماء الإشارة وذلك بأن نستبدل بها أوصافاً محددة للأشياء التي قصد بها الإشارة إليها . وفي حالة أسماء الإشارة المكانية والزمنية مثل « هنا » ، « الآن » فيمكن للأوصاف أن تشير إلى شيء أو حادثة في مجال إنتباه المتكلم أو ربط موضع المتكلم بنقطة مكانية أو زمنية يمكن وصفها بوجه عام . لكن هناك اعتراضاً بأن هذا يحرم أسماء الإشارة بل كل الحيلود التي تشير — من اللور الذي تقوم به في اللغة ، وهو



توجيه الانتباه إلى من تتحدث عنه . لكن إستبعاد الحلود الشخصية سوف  
يتجاهل كل إشاراتنا غير المحددة . يمكننا أن نقول فقط أنه يوجد  
شيء ما له خاصية معينة ، فإذا سألنا ما هو هذا الشيء ، نقول إنه الشيء  
الذى له خصائص أو صفات أخرى ، أو إنه على علاقات كذا مع الأشياء  
الأخرى نصفها بطريقة غير محددة ، وهذا لا يمنعنا من أن تكون لنا قدرة  
على التقاط هذه الأشياء ، وإذا كان الغرض من هذا العمل هو توسيع  
دولة منطق المحمول دون أن نضحى بأى معلومات ، فطالما تفكر فى المعلومات  
فى إطار ما نقول وليس فقط فى إطار ما نوجه الانتباه فإننا نكون قد أحرزنا  
تقدماً .

وليس منطق التسيير محصوراً فى الصفات أو المحمولات وإنما يمتد أيضاً  
إلى العلاقات بين عدة حلود . وحين تكون قيم المتغيرات المسورة متعددة  
الحلود فإننا فى حاجة إلى إستخدام حروف مختلفة للمتغيرات ، واعتدنا  
أن نستخدم عدداً قليلاً من الحروف الأخيرة فى أبجدية اللغة ، أو أن  
نميز بين المتغيرات بوضع عدد من العلامات على هذه الحروف . ويمكن  
الوصول إلى نفس النتيجة باستخدام رموز عديدة . وأحياناً ما تكون طبيعة  
العلاقة بحيث نقرم فقط بين عدة حلود لكن لا نقسوم بذلك دائماً .  
هنالك علاقات — مثل علاقة الحب — يتعلق أحد أطراف العلاقة بالأطراف  
الأخرى ، وفى هذه الحالات ، نجد أن استخدام حروف مختلفة للمتغيرات  
يؤدى إلى اختلافات فى قيمتها لكن لا يضمن وجود هذه الاختلافات ،  
وقد يكون من الضروري أن نقرر أن ه ليس هو . و كيفما كان إستخدامنا  
الرموز المتغيرات فن الضرورى — حين نعوض عنها بقيم — أن رمزاً واحداً  
حين يتكرر فى جملة مفتوحة يجب أن يكون له نفس القيمة فى كل حالة . ولما  
كانت بعض الكلمات غامضة فى اللغات العادية فلا يكفى أن نعوض عن  
الرموز المختلفة بنفس القيم وإنما يجب أن يكون لها أيضاً نفس الدلالة .

ويمكن تعريف السور الجزئى والسرر الكلى أحدهما عن طريق الآخر ،  
حيث نقول بالنسبة لكل ه فإن ه هى س مكافئة للقول إنه لا يوجد ه

بحيث لا يستند إليه المحمول س. ، وتقول أيضاً بالنسبة إلى شيء ما ه فإن ه هي س مكافئ للقول إن من الكذب أنه بالنسبة لكل ه لا نحمل س على ه . وعلى الرغم من ذلك فمن اليسير أن نستخدم كلتا الصيغتين . وإذا استخدمناهما معاً فيجب الانتباه إلى المستوى الذي تظهران فيه . فمثلاً الجملة ، « بالنسبة إلى كل ه إذا كانت ه حادثة ما فإنه يوجد وبحيث أن وحادثة وأن وتسبق ه » تعبر عن القضية لا توجد حادثة أولى مطلقة . وإذا عكسنا الأسوار لنحصل على الجملة « يوجد شيء ما وبحيث أن وحادثة ما وبالنسبة لكل ه إذا كانت ه حادثة فإن و تسبق ه » ، كأننا نقول الضد : لأن ما تعبر عنه هذه الجملة هي القضية حادثة ما تسبق كل الحوادث الأخرى .

١٩١

وإذا انتقلنا إلى الحقائق المنطقية في نظرية التسوير ، نجد أننا نحصلون على هذه الحقائق باستبدال المحمولات بالحروف تاركين فراغاً لها في مختلف الصيغ . مثال : القياس « كل القطط فقرية ، وكل الفقريات لها كلي ، إذن كل القطط لها كلي » قياس صحيح لأنه تعريض عن الصيغة « بالنسبة لكل ه إذا ( إذا كان ه قطة فإن ه فقرية ، وإذا كان ه فقرى فإن ه لها كلي ) إذن إذا كان ه قطة فإن ه لها كلي ، ونحصل على هذه القضية من الصيغة بالنسبة لكل ه إذا ( إذا كان ه س إذن ه ص وإذا كان ه ص إذن ه ع ) . هذه الصيغة صحيحة لأن الجملة الناتجة تعبر عن قضية صادقة مهما عوضت عن س و ص وبأي محمولات . إن الهدف من صياغة هذه القضايا هو تمكيننا من القيام باستدلالات صحيحة ، والاستدلالات صحيحة لأن القضايا التي تنسق معها لا يعتمد في صحتها على أي وقائع معينة . إنها صادقة بالقياس إلى قواعد لا تستخدم الثوابت المنطقية التي تدخل فيها . وفي هذه الحالة تكون الأسوار هنا كمثال الثوابت في حساب القضايا . وهذا لا يعني القول أننا قد لا نطبق هذه القواعد تطبيقاً خاطئاً . ففي بعض الصيغ قد لا نكون على يقين من اتساقها . ولكي نبرهن على اتساق صيغة ما فيمكننا البحث عن تفسير واحد تكون الصيغة فسيه صادقة ، وما دام هنالك عدد محدود من الإمكانيات المنطقية فيمكننا تحديد

الصدق أو الكذب من حيث المبدأ على الأقل . لكن حين نأتى بصيغة تحترى على سلسلة لا نهائية من العلاقات فلن تكوّن صحيحة دائماً .

### (٣) نظرية المجاميع ونظرية الأنماط

بعد ما انتهينا من إيجاز نظرية التسوير ، نجد أن كتب المنطق المدرسية تنتقل إلى نظرية المجاميع . وهنا يلتقى المنطق بالرياضيات . وتعتمد الدعوى —  
١٩٢ التي دافع عنها فريجه ومن بعده رسل ووايتهد بإمكان رد الرياضيات إلى المنطق — على اعتبار أن نظرية المجاميع جزء من المنطق . ولم يرد كل المناطقة إتباعهم في هذا لأن البعض يفضل استقلال منطق المحمول عن نظرية المجاميع أكثر من ارتباط أحدهما بالآخر . لكن لا عبرة بالتسمية وإنما في النقطة الأساسية في موقف كلا الفريقين . إذا قلنا مع كواين مثلاً إن نظرية ما تتضمن وجرد الكائنات التي تقرر تسويرها فإن الجانب من نظرية المجاميع الذي يميزها من منطق المحمول هو أنها تقدم لنا مجموعة جديدة من الموجودات ذلك لأنها تريد منا تسوير الأصناف ، كما تريد أيضاً تسوير العلاقات ، لكن ليس هذا بجديد حيث أنه توجد طرق للنظر إلى العلاقات على أنها أصناف لأطرافها .

ولكى نرى كيف يحدث هذا التضمن الوجودى فلنا نحتاج فقط لمناقشة موقف فريجه رداً بعده رسل ووايتهد عن الأعداد . وكانت فكرته الأساسية أن العدد الطبيعى صنف لأصناف . ولذلك فالصفر صنف الأصناف الفارغة أو ما ليس له أعضاء ، والواحد الصحيح صنف الأصناف التي يضم كل منها عضو واحد فقط ، والعدد ٢ صنف كل الأصناف التي يمكن قسمتها إلى جزئين ١ ، ب بحيث أن ١ ، ب ينتميان معاً إلى الصنف الذي يكون الواحد الصحيح ، والعدد ٣ هو صنف الأصناف التي تنقسم إلى الأجزاء ب ، ج بحيث ينتمى ب إلى الواحد وج إلى ٢ وهكذا ، إذ نحصل على كل عدد نال بإضافة الواحد الصحيح إلى العدد السابق عليه . وقد تبدلوا هذه النظرية دائرية — كمنهج لتعريف العدد — لكنها ليست

كذلك في الواقع لأنه يمكن تعريف الصفر والواحد الصحيح في إطار عضوية الفرد في صنف . ولذلك ينتمي صنف ما - ج مثلاً - إلى الصفر حين لا يوجد ه بحيث يكون ه عضواً في ج ، وينتمي صنف ما «ج» إلى الواحد الصحيح حين يوجد و بحيث يكون و عضواً في ج ، وبحيث إنه بالنسبة إلى كل ه فإن ه عضو في ج إذا كان ه هو و فقط . ولا يمكننا تعريف الأعداد الطبيعية فقط بهذه الطريقة وإنما يمكن أيضاً إعطاء تعريف عام للعدد وهو أن الأعداد هي أصناف الأصناف التي تنتمي إلى كل صنف ينتمي إليه الصفر وينتمي إليه أيضاً إضافة الواحد الصحيح إلى كل عضو فيه . ولكي نعطي تعريفاً يشمل الأعداد اللانهائية يجب أن نصور علاقة ما ، إذ يمكننا القول - مع رسل - عن صنفين إنهما متشابهان حين توجد علاقة تضع كل عضو في أي من الصنفين مع عضو آخر في الصنف الآخر (١) . ويمكننا حينئذ تعريف أي عدد بأنه الصنف الذي يضم الأصناف المتشابهة في مقدارها ، وتعريف العدد بالإجمال بأنه أي شيء يكون عدد صنف ما ، ويتجنب هذا التعريف الوقوع في الدور لأننا وصلنا من قبل إلى عد الأصناف دون إشارة إلى العدد ، وذلك بفصل الأسوار ودالات الصديق وفكرتي الهوية وعضوية الفرد في صنف :

١٩٣

أضف إلى ذلك أن هذه الأفكار كافية لتعريف كل تصورات الرياضيات البحتة بما فيها تلك التصورات اللازمة لنظرية الأعداد الحقيقية التي يمكننا بها تفسير الهندسة . ويجب أن تصعد عملية تسوير الأصناف إلى مستويات أعلا . ويحدد معنى رمز عضوية الفرد في صنف مجموعة البديهيات ومنها أن الأصناف التي لها نفس الأعضاء تنتمي بلورها إلى نفس الأصناف ، وأن الأشياء التي تنفق مع محمول ذي حد واحد تؤلف دائماً صنفاً ، وينتمي هذا الصنف



إلى الصنف حين لا يدل المحمول على شيء . إن قضايا نظرية المجاميع هي تلك القضايا المشتقة من هذه البديهيات . ولقد كان الأمل في الماضي إمكانية البرهان على كل الرياضيات من هذا الأساس لكننا فقدنا الأمل . بل أثبت جودل (١) على العكس أننا في أى نسق محكم الصياغة حتى في أوليات الحساب نجد قضايا صادقة لا يمكن البرهان عليها من مقدمات هذا النسق . تلك هي القضايا التي تقول عن نفسها أنه لا يمكن البرهان عليها بهذه الطريقة . وهناك أيضاً مشكلة أخرى هي أننا لم نتخذ احتياطات خاصة سوف توقعنا نظرية المجاميع في متناقضات . فمثلاً قد يكون من المعقول أن نفترض أن كل محمول محدد صنفاً ، لكن خذ الآن المحمول الذي يصدق فقط على تلك الأصناف التي لا تكون أعضاء في ذاتها ، فإذا كانت الأصناف التي تطابق هذا المحمول تؤلف ذاتها صنفاً واحداً فسوف يصدق أيضاً على هذا الصنف أنه إذا كان عضواً في ذاته فلن يكون عضواً في ذاته ، وإذا لم يكن عضواً في ذاته فإنه سيكون عضواً في ذاته .

لقد اكتشف رسل هذا التناقض وقد عرف بمفارقة رسل (٢) . وكان حله لها ما قلناه فيما سماه نظرية الأنماط ، التي تقول بوجوب ترتيب الأشياء في صورة هرمية بحيث أن المحمولات التي تصدق أو تكذب على نمط ما لا يمكن تطبيقها تطبيقاً ذا معنى على الأشياء التي تنتمي إلى نمط آخر . ولذلك يمكن إقامة قضايا عن أفراد ، مالا يمكن إقامتها عن أصناف لأفراد ، ويمكن إقامة قضايا عن أصناف مالا يمكن إقامتها عن أصناف

١٩٤

(١) كورت جودل : « في القضايا التي لا يمكن تقرير صدقها صورياً في برونكيا ماتيماتيكاً والأنساق المتصلة بها » ، مترجمه إلى الإنجليزية في كتاب « كتاب المصادر في المنطق الرياضي » .  
(٢) أنظر رسل : « مبادئ الرياضيات » الفصل ١٠ .

والمفارقة عدة تعريفات تذكر منها إثنين : (١) أى نتيجة تبدو باطلة للوهلة الأولى لكن توجد حجة تدعمها ؛ (٢) أى قضية تخالف في مضمونها ما يقبله الجميع . أما تعريف المفارقة المنطقية فهو وجود قضيتين متضادتين أو متناقضتين ونجد لكل منهما حجة تسندها وتبدو هذه الحجج صائبة ( المترجم ) .

لأصناف، وهكذا. ولا تنشأ المفارقة بهذه الطريقة. لا معنى لأن نقول عن صنف الأصناف التي تكون أعضاء في ذاتها أنه عضو أو ليس عضواً في ذاته. ويمكن تطبيق نفس الطريقة على المقارقات المنطقية الأخرى والمقارقات السيماطيقية مثل مفارقة الكذاب التي تقول إذا قيل عن قضية ما بطريق مباشر أو غير مباشر إنها كاذبة وقبل بعد وذلك إذا كانت صادقة فقد كذبت وإن كانت كاذبة فقد صدقت. فإذا اتبعنا القواعد إذا جاءت القضية ق وأسندت الصدق أو الكذب إلى القضية «ل» فيجب أن تكون «ق» من نمط أعلا من «ل»، إذن فظنرية الأنماط تجعل من المستحيل أن «ق» هي «ل». ولا معنى لقضية ما أن تسند الصدق أو الكذب على ذاتها.

لقد حققت نظرية الأنماط أغراضها، لكن على حساب شيء آخر. لأن من نتائجها أن الحسود التي نطن أنها تنطبق بنفس الطريقة على أشياء من نمط آخر تصبح حسوداً غامضة، فمثلاً يمكن للتعبيرات العددية أن يكون لها معنى مختلف إذا استعملت لعد أفراد أو أصناف أو أصناف الأصناف. وتوجد صعوبة كبرى في النظرية وهي أن الأشياء من أنماط أو مستويات مختلفة لا يمكن أن تنضم معاً، ولذلك يجب الاعتماد على وجود عدد كاف من الأفراد لتحدث عن الأعداد الطبيعية، مع احتمال الخوف من عدم الوصول إلى هذا العدد الكافي. لهذه الأسباب وأسباب أخرى يفضل بعض المناطق المعاصرين رفض نظرية الأنماط ومحاولة تناول المقارقات بوضع شروط تتحقق في الأشياء التي تدل على محمول ما لكي تدل هذه الأشياء على صنف. وقد أدى ذلك إلى إعطائهم تفسيراً مختلفاً للأعداد وقد نادى فون نيومان بإحدى هذه النظريات، وتقول إن العدد ببساطة هو صنف لما هو سابق عليه (١). وهذا مختلف عن تصور الرجل

---

(١) فون نيومان : «مدخل إلى الأعداد النهائية» مترجمة إلى الإنجليزية في كتاب «كتاب المصادر في المثلث الرياضي» ..

العادى عن العدد ، لكن يصدق نفس الحكم على تعريف فريجه .  
لا عيب فى تفسير غير مألوف لقضايا الرياضيات مادمتا نحفظ بقيم صدقها  
وما دمتا لطلبها على ما نريد تطبيقها عليه .

#### (٤) الضرورة السيمانتيقية

ليست حقائق حساب القضايا ومنطق المحمول ونظرية المجاميع هى كل  
القضايا التى نعتبر أن لها الضرورة المنطقية . نأخذ فى العادة قائمة القضايا  
الضرورية منطقياً على أن تشتمل على عدد آخر من القضايا التى لا تكون فقط  
صادقة فى صورتها وإنما بالنسبة إلى معنى عناصرها . ونفترض أن ينشأ  
صدقها من تعريف حدودها . ومن الأمثلة المألوفة على ذلك قضايا مثل كل  
أعزب غير متزوج أو الأخ هو ذكر ينحدر من أصل مشترك بينى وبينه :  
وليست هذه قضايا تتحدث عن كلمات — مثلاً نقول إن من الأمور  
الحادثة التى لا ضرورة لها أن المتكلمين بالإنجليزية يستخدمون كلمة «أخ»  
لتدل على « ذكر ينحدر من أصل مشترك » — وإنما هى قضايا نرى أن  
صدقها يعتمد اعتماداً كلياً على معانى الكلمات التى تعبر عنها . هى قضايا  
صادقة بالضرورة لأنها لا تقبل التكذيب فى الواقع . أى أنه لا يوجد ما يكذبها .  
ولا يعنى هذا أننا لا نستطيع أن نعطي لهذه الكلمات معنى مختلفاً ،  
أو أننا لا نستطيع استخدامها بطريقة مختلفة ، فهذا ممكن بالنسبة للأمثلة  
السابقة ، مثلاً نقول ليس كل حاصل على الدرجة الجامعية الأولى غير  
متزوج (١) . والقول إن كل الناس إخوة لا يساوى القول إن كل  
الناس ينحدرون من أصل مشترك بينى وبينهم . لكن يمكن القول نفس  
الشيء على الثوابت المنطقية مثل « إذا ... » أن لها استخدامات أخرى غير

---

( ١ ) الكلمة الإنجليزية التى تترجمها إلى العربية بكلمة « أعزب » تعنى أيضاً الحاصل على  
الدرجة الجامعية الأولى . ويمكن ملاحظة النص بما يناسب اللغة العربية إذا اخترنا كلمة « أب »  
فالقضية « الأب ما له ابن أو أبناء » تعريف للأب ، لكن يمكننا القول أيضاً إن الأب أول  
الثلاث الأقدس . والعربية مليئة بالكلمات التى يكون لكل منها أكثر من معنى ( المترجم ) .

ما يعطيها حساب القضايا وإذا عينا بها تلك الاستخدامات الأخرى فإن القضايا التي يدخل الشرط فيها لن يكون لها ضرورة منطقية .

إن العيب في قضايا مثل « الأخ ذكر ينحدر من أصل مشترك » هو أنه ليس لدينا قاعدة للتأكد من ضرورة الترادف في استخدام التعبيرات المختلفة ، وحينئذ فإن ملاذنا الوحيد أن نتساءل هل نتصور وجود لفظ يؤكد معنى لا يدل عليه لفظ آخر ، فإذا اكتشفنا هذا الموقف سيكون بمثابة برهان على أن القضية المعنية ليست ضرورية وإذا لم نكتشف هذا الموقف سوف يكون ذلك مؤشراً على الأقل لضرورتها . وهناك أيضاً صعوبة أخرى وهي أنه يجب علينا أن نقرر ما إذا كان المثل السلي هو المثل المناسب لإنكار ضرورة قضية ما ، أو ما إذا كنا نستخدم كلمة « كل » بمعنى مختلف في قضية مثل « كل الناس إخوة » . وهناك صعوبة ثالثة وهي أن معاني الكلمات تتغير حين نكتسب معرفة جديدة عن استخداماتها . ولذلك نشك في ثبات معانيها في كل زمن . فمثلاً هل نعتبر الآن أن القضية الماء يتركب من ذرتين أيديروجين وذرة أوكسجين قضية ضرورية ؟ قد لا نعتبرها كذلك إذا اعتمدنا على الظروف التي لا تزال تحكم استخدام أغلب الناس لكلمة ماء . ومن ناحية أخرى لا أريد الحكم بالخطأ على من يرى ضرورة تلك القضية : حين يزداد هذا الشخص في القراءة قد يجد احتمالات أكثر لكذب القضية لكن لا تزال عنده ثقة كافية في النظرية الكيميائية .

١٩٦

وتوجد طريقة أخرى مفيدة تجعل الأجوبة عن الأسئلة السابقة تعتمد على اختيارنا . إذا ذهبنا إلى كتاب مدرسي في الفيزياء التقليدية فقد نجد تعريف « القوة » بأنها حاصل ضرب الكتلة في تغير السرعة . وإذا قبلنا هذا التعريف فقد نعتبر أن « تغير سرعة جسم ما مساو للقوة التي تؤثر عليه مقسومة على كتلته » قضية ضرورية . لكن من الممكن أن نعرف القوة أيضاً بحيث لا يكون التعريف السابق دالاً على قضية ضرورية وإنما دال على قضية تجريدية ، والتغير الذي حدث هنا هو أننا نغير من تفسير الجمل الأخرى في النظرية



في الاتجاه المضاد . وهذا يوضح النقطة التي سبق لي ذكرها وهي أننا لا نختبر القضايا في نظرية مركبة وهي منعزلة بعضها عن بعض وإنما نختبرها بالنسبة إلى النظرية في مجموعها . ولا أظن أن ذلك يطعن في التمييز بين القضايا الصادقة بالنسبة إلى المعاني التي تعبر عنها الكلمات والقضايا التي يعتمد صدقها أو كذبها على الواقع ، لكن تجعل الفصل الخامس بين النوعين من القضايا تعسفياً .

### ( ٥ ) الهوية

القضية التي تبدو ضرورتها أمراً واضحاً هي القول أن الشيء هو نفسه . ولقد تناول الفلاسفة نظرية الهوية على أنها من موضوعات المنطق ، وقد نشأت هذه النظرية من عدة بدسيات ، أولها « بالنسبة إلى كل  $h$  ،  $h = h$  » ، وثانيها هي أنه إذا كان  $h$  هو  $و$  فلهما نفس الصفات » ، ولذلك فإذا كان  $h$  هو  $و$  فإنه إذا حملنا بالضرورة صفة ما على  $h$  فيجب أن تحمل على  $و$  ، وبالتالي فكل القضايا الصادقة التي تتخذ الصورة «  $h = و$  » قضايا ضرورية .

يبدو أن هذا النحو من التفكير صحيح ، لكنه يؤدي إلى نتائج غير مقبولة حين نعوض عن المتغيرات بقيم . حين نقول إن « ديكنز هو ديكنز » ١٩٧ قضية ضرورية ، على الأقل على افتراض وجود واقعي سابق لهذا الشخص ، ولو أن إنساناً ما استخدم هذه الكلمات فمن المحتمل أن يعنى بها أن ديكنز أديب فريد في نوعه أكثر مما يعنى أن ديكنز هو ذاته لكن ماذا عن القضية « ديكنز هو بوز » ؟ ليس من الضروري منطقياً أن يكون مؤلف « تمثيلات قصيرة لبوز » هو نفس الشخص الذي ألف « دافيد كوبر فيلد » . وماذا عن القضية « النجم الصباحي هو هو النجم المسائي وأتتهما كوكب الزهرة » ؟ إن وجود كوكب في الصباح والمساء في أمكنة معينة واقعة حادثة بالتأكيد . لقد قيل إن أمثال هذه القضايا ضرورية ، حتى لو اكتشفنا صدقها بالتجربة . لكن يبدو لي أن هذا خطأ في أي تفسير لها .

وأظن أن المتاعب تأتينا حين نعطي الأفراد خصائص ضرورية . ويمكننا أن نسأل أى الخصائص يملكها شيء ما وتكون ضرورية ، لأن هذا سؤالاً عن أى الخصائص تدخل في تعريف النزع الذى ينتمى إليه هذا الشيء . لقد رأينا من قبل أن الجواب سوف يكون جزافياً إلى حد ما ، لكن يجب أن نبحث عن جواب ما على الأقل . ومن جهة أخرى لا يوجد تعريف للفرد . نعم توجد وسائل للتعرف على الأفراد بوصف لشكلها أو لوظائفها أو سلوكها أو لوضعها في المكان والزمن ، لكن لا يكون أى من هذه بخاصة ضرورية . ولا يعنى هذا إننا إذا أشرنا إلى شخص معين مثلاً يمكننا نخيل أى شيء مما يصادق عليه دون تحيز إلى هويته . لا توجد واقعة في تاريخ حياته لا ننكرها عليه دون وقوع في التناقض ، لكننا إذا حرمانه من كل وقائع حياته فسوف نجد أننا أفقدناه هويته . فنلجأ إلى أى شيء في واقعه إذا أردنا أن ندل عليه دلالة صادقة . حتى هنا ، لا توجد قواعد عامة لتقرير أى الوقائع نلجأ إليها . يبدو في أكثر الأحيان أن هوية الشيء المادى على الأقل تختفى باختفاء وضعه المكانى والزمنى ، لكن لا ينطبق هذا كثيراً على الأشخاص أو حتى على الأشياء المادية ذات الصفات المتميزة . فمثلاً قد نتخيل أن الأهرامات أقيمت في وقت مختلف عن الوقت الذى أقيمت فيه ، أو حتى في بلد مختلف عن بلدها الحقيقى . وإذا أراد شخص ما أن يعطى ديكنز صفات أخرى من تاريخ حياته فإنه يتصور أن لم يكن ديكنز أديباً : أى إذا تعرف على ديكنز من كتاباته فقد يتصور أن ديكنز عاش في بلد أخرى غير وطنه . لكن هل يمكن وضع ديكنز في مستقبل بعيد ( أى وجود في وقت لاحق لآزمن الذى عاش فيه ) أو في ماض بعيد ؟ ألا تكون هذه الإشارة خاطئة ؟ لا توجد للأسف قواعد لجسم هذه الأسئلة . إننا نساءل هل لا تزال نستطيع القول إننا نتحدث عن نفس الشخص . إننا نسأل في هذه الحالة سؤالاً تعسفياً أين يتحول الكذب في الواقع إلى كذب منطقي .

وفائدة استبعاد الحسود الشخصية هي عدم نشأة هذه المآزق

في موضوع الهوية . إذا قنعنا بالقول إنه يوجد شيء واحد ه يطابق قائمة معينة من المحمولات فكل ما نطلبه لتجنب الخطأ المنطقي هو اتساق هذه المحمولات منطقياً . وليس من السهل حسم هذه النقطة . لكن يمكننا على الأقل أن يكون لدينا تعريفات نستشير بها طالما لا تحتوي المحمولات على اسم العلم . فإذا احتفظنا بأسماء الأعلام واستبدلناها برموز المتغيرات في الصيغة «  $h = w$  » فإننا نقول ان الأسماء التي لها نفس الإشارة كافية لجعل القضية صادقة لكن لا يكفي هذا لجعلها صادقة بالضرورة . بل لن يكفي أن تكون الصور المختلفة لاسم علم واحد دالة على شيء واحد طالما يمكن ارتباط تلك الصور بأوصاف مختلفة . إن ما نطلبه هو أن تكون الأسماء مترادفة بمعنى أن يكون لها نفس الإشارة ومرتبطة بنفس الأوصاف . فإذا حققنا ذلك أخذنا الجملة لتعبر عن القضية التكرارية — وإن كانت ضرورية — بأن مسمى الاسم واحد لا يتعدد أو أنه يطابق الوصف الذي قصد به مطابقته .

### (ب) القضايا التحليلية

من المألوف أن نستخدم كلمة « تحليلي » — كما سبقت الإشارة — لتخص القضايا الصادقة فقط بالقياس إلى معنى الرموز الواردة فيها . وقد تستخدم الكلمة أحياناً استخداماً أوسع لتضم أيضاً القضايا الكاذبة بالضرورة . وبهذا الاستخدام الواسع تقابل الكلمة السابقة كلمة « تركيبى » . وقد نميل إلى تعريف القضايا التركيبية بأنها تلك التي لا يتوقف صدقها أو كذبها فقط على معاني الكلمات الواردة فيها وإنما يتوقفان أيضاً على الواقع التجريبي ، لكن قد يعترض هنا على الفلاسفة من أمثال كمنط — الذين ينادون بهذا التعريف بأنه مصادرة على المطلوب ، ذلك لأن هؤلاء الفلاسفة رأوا أن قضايا الرياضيات تركيبية مع أنها مستقلة عن التحقيق التجريبي . لكن يبدو على أي حال أن كمنط حصر كلمة « تحليلي » في مجال أضيق مما اكتسبته فيما بعد . رأى أن القضية تكرر تحليلية حين يمكن البرهان عليها بقانون عدم التناقض

وحده ، وأن هذا الشرط متحقق حين يكون المحمول محتوي أو متضمن في تصور الموضوع ، ولذلك فأساس القول إن «  $٥+٧=١٢$  » قضية تركيبية عند كنت هو أن تصور العدد ١٢ ليس محتوي في جمع ٧ و ٥ ، (١) . فإذا كان معنى هذا أن الطفل يفهم السؤال ما معنى  $٥+٧$  ؟ درن أن يكون مستعداً للإجابة بأنه ١٢ ، فهو على حق ، لكن لا يمنعنا من القول إن المعادلة ناشئة من تعريفات مناسبة للأعداد وعلامات الإضافة والمساواة ويمكن هذا لجعلها قضية تحليلية .

وهناك أيضاً نقاش حول التمييز بين مطابقة التمييز بين التحليلي والتركيب ، وما بين القبلي والبعدي . إن المعنى الحرفي لهاتين الكلمتين اللاتينيتين — اللتين أدخلهما رجال القرون الوسطى لترجمة ما رجده في أرسطو — هو « ما يأتي قبل » و « ما يأتي بعد » . وقد استخدم أرسطو هوما يقابلهما ( في اليونانية ) لقيم التمييز بين البرهان الاستنباطي والاستقرائي ولقد قيل في الفلسفة الحديثة منذ القرن السابع عشر أن القضية قبلية حين تكون صادقة بالضرورة أو كاذبة بالضرورة وما يمكن معرفتها مستقلة عن الخبرة ؛ ولقد سمح هؤلاء الفلاسفة بحاجتنا إلى الخبرة لفهم معنى الكلمات الواردة في القضايا . والفكرة الأساسية هي أننا سرعان ما نفهم قضية ما فلا حاجة بنا إلى الخبرة لتمكننا من معرفة صحتها أو كذبها . ولنا أن نسأل هنا أي نوع من الخبرات نعني ؟ إذا اعتبرنا القسيام برهان ما نوعاً من الخبرة فإن عدد القضايا الضرورية التي نعرفها قبلياً عدد قليل نسبياً ، حتى أبسط الحقائق الحسابية — مثل  $٢+٢=٤$  نعلمها للأطفال بطريق الأشياء المحسوسة والعد . لكن قد لا يتعلم الأطفال فيما بعد البرهان عليها بالتجربة أولاً يتعلمونها كذلك . إذ يعتمد ذلك على قدرة الطفل ونوع التعليم الذي يتلقاه . وحيث إن هذه الاعتبارات غير مناسبة للبحث فيما إذا كانت القضايا الرياضية

٢٠٠

---

( ١ ) أنظر : « نقد العقل الخالص » المدخل .



قبلية ، فمن الواضح أن موضع الاهتمام ليس في الطريقة التي نتعلم بها هذه القضايا ، وإنما في الطريقة التي تكتسب بها هذه القضايا قيم صدقها . نقول عن قضية ما إننا نعرفها مستقلة عن الخبرة حين يقوم صدقها أو كذبها على أسس منطقية أو سيانطيقية بحتة . ولا تكون موضوعاً لحكم الواقع التجريبي . لكن إذا كان هذا هو المقصود فإن الحديث عن قضية قبلية هو نفس القول بأنها صادقة أو كاذبة في إطار الضرورية المنطقية .

ويظل السؤال قائماً ما إذا كانت كل القضايا الضرورية بهذا المعنى تكون تحليلية أيضاً ، وبعبارة أخرى ، هل توجد قضايا ليست بحاجة إلى تحقيق تجريبي وفي نفس الوقت لا يتوقف قيم صدقها على معنى الكلمات الواردة فيها ؟ يدافع الفلاسفة الذين يجيبون على هذا السؤال بالإيجاب عن موقفهم بإيراد حالات تتضمن إنكار وجود أشياء لها صفات متنافرة ومثال نموذجي على ذلك ، يورده رسل ، هو أنه لا يمكن أن يوجد لونان مختلفان معاً في نقطة مكانية واحدة في مجال بصرى واحد . والمقصود أن وجود لون ما يستبعد وجود لون آخر ، لا إن ذلك المثال نتيجة للمعنى الذي نربطه باستخدام الكلمات الدالة على الألوان . ولذلك يدافع رسل عن القول « أن الأحمر والأزرق ليسا أكثر تنافراً مما بين الأحمر والدائري » (١) أضف إلى ذلك أن الدفاع عن هذا المبدأ صعب بسبب ترددنا فيما نعتبره أمراً منطقياً ، لكنني أظن أنه يمكن الدفاع عن القول أن التنافر — سواء سميناه منطقياً أولاً — أمر سيانطيقى . من المظاهر العامة لاستخدامنا للمحمولات أنها تخرج في حالات بحيث إذا أسندنا إلى شيء ما في وقت ما محمولا معيناً فإننا لا نسند إليه محمولا من مقولة أخرى . ولذلك فالأحمر متنافر للأزرق بنفس الطريقة التي يكون فيها الدائري والمربع متنافرين ، أو أن تحديد طول شيء ما بيوصتين متنافرتين لتقدير طوله بثلاث بوصات . الأحمر

٢٠١ والباثري متسقان لأن المحمولات هنا تنتمي إلى مقولات مختلفة . يمكننا تصور لغة لا تحتوي على هذا التمييز ، فمثلاً إذا استخدمنا صورياً تمثل رقائق ممكنة مختلفة وافترضنا أن الصورة ككل ذات معنى فإن أى صورتين ستكونان متنافرتين . وفي مثالنا السابق نجد أن الوضع المكاني ليس أمراً سهلاً لأننا نستطيع وصف الأشياء من جوانب مختلفة ، كما نجد جوانب مختلفة من الصورة ككل . ومثال آخر أن نسمح بالحركات المختلفة في اللعب المختلفة ، ورغم ذلك يبقى لدينا مبدأ منطقي وهو أنى إذا حركت الزهرة في الشطرنج مثلاً حركة ما فإنى حركتها حركة معينة واحيدة لا حركة مخالفة . وعلى أساس هذا المبدأ يقوم التنافر بين كلمات مثل أحمر وأزرق . ولذلك أظن أن قضايا مثل لا يجتمع اللونان الأحمر والأزرق معاً في نفس المكان في نفس المجال البصري يمكننا اعتبارها قضايا تحليلية .

ولقد أثير الشك حديثاً حول التمييز بين القضايا التحليلية والتركيبية ، على أساس أن فكرة المعنى ليست واضحة لتكفى تبرير إسناد الصديق في مجال المعنى فقط ، وعلى أساس أنه لا يمكن عزل العناصر المنطقية والرياضية في نظرية علمية عن العناصر التجريبية فيها حتى نستطيع أن يكون لدينا معياران مختلفان للصديق — وهذا الأساس الأخير هو ما دافع عنه كواين بوجه خاص (١) . بالنسبة للأساس الأول نجد أننا اكتشفنا أن إقامة الحقائق الضرورية — خارج نطاق المنطق الصوري ونظرية المجاميع — عمل اعتباطي أو تعسفي ، ولذلك فالخط الفاصل بين القضايا التحليلية والتركيبية غير محدد المعالم . ورغم ذلك فهناك حالات كثيرة نرى فيها ترادف تعبيرين أو أن تعبيراً يتضمن تعبيراً آخر ، وطالما يوجد مجال واسع لتطبيق ذلك فلتمييز بين القضايا التي تكون صادقة على هذا الأساس السيمانطي فقط والقضايا التي تحتاج لتحقيق تجريبي لا يزال تمييزاً مقبولا . وبالنسبة للأساس الثاني الذي صاغه كواين فإننا نسلم بأن القضايا التي تؤلف نظرية ما لا تواجه الرقائق

(١) أنظر كواين : « الكلمة والشيء » ، « نقرة ٥٦ » ، وأيضاً « من وجهة نظر منطقية »

واقعة واقعة وإنما تواجهه الواقع ككل . ولا يزال من الممكن تمييز تلك العناصر من النظرية التي تستخدم في ترتيب مجموعة معينة من الوقائع من تلك العناصر المنطقية والرياضية المشتركة بين كلى النظريات . نعم إنه سؤال تعسفى إلى حد ما أى القضايا فى النظرية ما نعتبرها صادقة بالتعريف . لكن حيث إنه يمكن وضع الحد الفاصل بين النوعين من القضايا بطرق مختلفة فلا يلزم أنه لا يوجد مثل هذا الحد الفاصل .

وهناك نقطة أخرى وهى أنه يوجد معنى لتطبيق قضايا المنطق والرياضيات على الوقائع التجريبية . وكما قلت سابقاً صورتنا عن العالم صورة تجعل من الممكن تطبيق هذه القضايا عليه . حتى إذا استبعدنا إمكان وجود عالم لا يتسق والمنطق للأسباب التى أعطاها فتجنشتين أى لا نستطيع أن نتصور كيف يكون ذلك العالم وبالتالي لا معنى للحديث عنه ، لازلنا نتصور أن العالم قد يكون مختلفاً عن نسق المنطق الذى طورناه حتى الآن . هنالك معنى يجعل فتجنشتين على حق حين رأى أن تحصيلات الحاصل لا تقول شيئاً . لا أعرف شيئاً عن واقع الطقس حين يقسال لى فقط إما أن يسقط المطر أو لا يسقط . ورغم ذلك فالحكم بوجود بديلين متميزين ليس فى ذاته تحصيل حاصل . قد نقول فى مجال فيزياء الذرة إن القضية أما أن يكون للجزئ كمية حركة معينة فى مكان معين وزمن محدد أو لا يكون ، وقد أدى ذلك إلى قيام محاولات لتطوير أنساق جديدة للمنطق تلائم نظرية الكوانتم . كما أنه ليس من تحصيل الحاصل أن نقول إن ضم الكميات الفيزيائية يؤدى إلى نتائج لا تتسق وقوانين علم الحساب . فمثلاً ليس صحيحاً دائماً فى الفيزياء أن نطبق قانون التبادل أن  $ab = ba$  . فإذا كانت الكميات أو المقادير ، وجهة فإن النتيجة تختلف باختلاف النمط أو المستوى الذى ننظر منه إلى هذه الكميات . ولقد سبق للهندسة الاقليدية أن تطورت فى مهارات رياضية قبل أن يكتشف أينشتين استخداماً لإحدى هذه الهندسات فى نظرية النسبية ، لكن يمكننا تخيل وجود واقعى لهذا التطور استجابة لضرورات علمية . إن قانون عدم التناقض فقط هو الذى لم يمسه أحد ،

ليس للدفاع عن تصور السلب الذي نجسده في حساب القضايا وإنما بمعنى  
أن أى نسق — يمكن تطويره — يجب أن يخضع لمبدأ الاتساق .

٢٠٣

لكن إذا خضعت قضايا المنطق والرياضة للمراجعة في ضوء الخبرة الحسية ،  
فكيف تختلف عن القضايا التجريبية التى نقول عادة إنها متميزة عنها ؟  
نعم نحن أكثر تمسكاً بالمبادئ المنطقية والرياضية . من النظريات العلمية ،  
لكن حينئذ ألسنا متمسكين أيضاً بقضايا الملاحظات ؟ أظن أن فى المبادئ أكثر  
من ذلك . أظن أن الاختلاف الرئيسى بينهما هو أنه بينما يمكن إيجاد أمثلة  
سالبة تنافر الفروض العلمية ، فلا تفسد التجربة صدق قضايا المنطق والرياضة ،  
وأشوأ المواقف ألا تجد هذه القضايا الأخيرة تطبيقاً على الواقع . لا نقول  
إننا اكتشفنا خطأ الهندسة الاقليدية لكننا نقول فقط ان الهندسات  
الأخرى تحقق لنا أغراضنا بطريقة أفضل . إذا أردنا الاستغناء عن قانون  
الثالث المرفوع الذى يقول اما أن تكون قضية ما صادقة أو كاذبة  
فإننا لا نقول إن قد ثبت لنا خطأ القضية « ق أو لا - ق » ، وإنما نقول  
فقط إننا وجدنا أن من الأفضل استخدام ثوابت منطقية مختلفة .  
قد تحتفظ بنفس الرموز لكن يجب أن نعطيها معنى مختلفاً . ونجد هنا أيضاً  
تداخلاً بين التحليلى والتركيبى ما دام يمكن لنظرية تفسيرية معينة أن تختفى  
عن الانظار دون أن تحكم بكذاها . إن ما يميز القضية التحليلية هو مطابقتها  
للصدق دون أن تخضع للتكذيب التجريبى ، وأشوأ المواقف أن نكف  
عن استخدامها .

### (ج) وجود الكائنات المجردة

قد لا يزال ذلك التمييز دقيقاً للغاية ، لكنه يكتسب أهمية خاصة حين نتناول  
ما يتضمنه المنطق والرياضيات بالنسبة إلى ما يوجد ، أو ما نظن أنه يوجد .  
إذا تصورنا المنطق والرياضة ذات أساس لغوى بحث — بمعنى أن قضاياها  
تعود فى صدقها إلى القواعد التى تحكم استخدامنا للرموز — فإن موضوعات  
البحث فيها تخضع لتطبيقاتها ، ولن يضيفا إلى معرفتنا عن العالم إلا بالإبانة



عما نلتزم به بقبولنا للقضايا التي يمكن اختبارها تجريبياً . ومن جهة أخرى إذا نظرنا إلى قضايا الرياضة والمنطق على أنها تحتوي على حقائق عن العالم فيصبح موضوعات البحث فيها مشكلة لنا . ما هي الأشياء التي تكون هذه القضايا صادقة عليها ؟ رتصبح هذه المشكلة صعبة حين نتناول نظرية المجاميع . يمكن تناول جمل حساب القضايا على أنها تعطينا تخطيطاً يكتسب قيمة صدق حين نعوض عن الصيغ الرمزية للقضايا ( ق ، ل .. ) بقضايا . وتصبح الكائنات هنا هي ما تشير إليه هذه القضايا . يمكننا في منطق المحمول أن نتجنب الإشارة إلى أي شيء سوى الأفراد . لكن في نظرية المجاميع نعطي أسراراً للأصناف ، ويقال لنا إننا ملزمون بالاعتقاد بوجود أي شيء نسوره ويتفق هذا مع تعريف فريجه ورسل للوجود اللذين يؤكدان أننا حين نقول إن شيئاً ما يوجد إنما هو طريقة للقول بأن محمولا ما قد وجد . لكن هل نريد حقاً الاعتقاد بوجود أصناف بالإضافة إلى أعضائها ؟ هل نميل إلى القول إنه حين يصنع شخص ما زوجاً من الأحذية إننا نتحدث عن وجود ثلاثة أشياء : الحذاء الأيمن والحذاء الأيسر وزوج الأحذية ؟

تقريباً ، مشكلة الأصناف من مشكلة فلسفية قديمة وهي الكليات نعم تتداخل المشكلتان وتندمجان مادام المناطق يلجأون في بعض الحالات إلى لأصناف لتجنب تفسير الخصائص — وليس ذلك لأن الأصناف أقل تجريبياً من الخصائص ، بل لأهمية خاصة للأصناف من حيث تعطينا معياراً أكثر دقة لمبدأ الهوية . إذا كان ا و ب أصنافاً فيمكننا القول إن ا هو ذات ب حين يكون لهما نفس الأعضاء . وإذا كان ا و ب خصائص فإن الهوية بينهما تعتمد على الحكم بأن المحمولات التي تدل عليها متساوية منطقياً ، وهو حكم يمكن الاعتراض عليه . وعلى أي حال فأهمية الأصناف هنا ليست إلا مجرد فكرة تراود بعض المناطق ، لأننا لا نجد لها إلا في الحالات النادرة حين يكون في إمكاننا تعريف الصنف بإحصاء كل أفرادها . يمكننا في العادة تعريف الصنف فقط بأنه ما صدق لمحمول ما ، والنتيجة أننا لن نكتشف هوية بين ا و ب ما لم نستطع تقرير أنها ما صدقات لمحمولات متكافئة

منطقياً — وليس هذا شرطاً ضرورياً لإثبات هويتهما . ادام تصادف فقط أن لهما نفس الأعضاء ، لكنه شرط كاف .

٢٠٥ هيا ننظر إلى مشكلة الكليات . نشأت المشكلة من القول إننا نطبق الحلول العامة تطبيقاً سليماً على أشياء مختلفة . نحد مثلاً بسيطاً : توجد عدة ورقات على مكثبي وكلها بيضاء . ونسأل هل نحن مبالغون أو مضطرون إلى انقول إن هذه الحلول العامة تدل على كائنات مجردة . نقول النظرية الواقعية — التي رأينا أن أفلاطون نادى بها في إحدى صورها — إنه توجد هذه الكائنات المجردة خارج المكان والزمن . إذا أخذنا بعض الأوراق فإننا نقول إن وجودها قائم في أن لها علاقة ما بالمثل الخالدة لصفاتها المختلفة — ولم يوضح أفلاطون معنى هذه العلاقة . وهناك صورة أخرى للواقعية نادى بها أرسطو ونقول إنه بينما الكليات مثل البياض هي كائنات حقيقية غير أنها توجد فقط في الجزئيات ، أما النظريات الرئيسية الأخرى في هذه المشكلة فهي النظرية التصورية — مثل موقف أبيلارد — الذي سوى بين الكليات والتصورات أو الصور العقلية ، والنظرية الاسمية — مثل موقف هوبز — التي رأت أن كل ما تشترك فيه الأشياء التي يدل عليها حد عام واحد هو أن الحد العام الواحد ينطبق عليها .

ولقد أثارت هذه المناقشة حماسة قوية في العصور الوسطى لكن من الصعب معرفة ما تتضمنه هذه المناقشة . كيف نكتشف وجود أو عدم وجود المثل الأفلاطونية ؟ ماذا يحدث لخبراتنا من اختلاف إذا قلنا بوجود هذه المثل عما إذا أنكرنا وجودها ؟ يبدو أنه ليس من الممكن الإجابة عن هذه الأسئلة . وعلى أي حال يمكننا إعطاء معنى للمشكلة إذا تناولناها على أنها اختيار تفسير معين لاستخدامنا للحلول العامة : فيقول أفلاطون إذن أننا لا نستطيع تفسير استخدام كلمة مثل «أبيض» إلا بافتراض أننا ندرك البياض بالعقل ككائن مجرد ، ويشير هذا الموقف الاعتراض القائل أنه ليس تفسيراً ما لم نعط وصفاً مقبولا للطريقة التي يرتبط بها هذا الوجود المجرد بالأشياء البيضاء . ولو قال إنسان أن البياض متجحد في الأشياء أو أن الأشياء أمثلة له كأنه لا يقول

أكثر من أن للأشياء البيضاء خاصية البياض ، وهذا يزيد الفهم غموضاً لا توصيهاً ، خصوصاً إذا قلنا إن البياض علاقة بين أنواع مختلفة من الأشياء ولو قل إنسان أن البياض نموذج للأشياء الجزئية البيضاء فإنه يواجه الصعوبة التي أثارها أرسطو بأننا في حاجة إلى وجود مجرد آخر لوصف ما بين الأشياء الجزئية وهذا التردج ، وهكذا إلى ما لا نهاية . وقد نفسر نظرية أرسطو القائلة أن الكليات موجودة في الجزئيات بأنها افتراح لتناول كلمات مثل «أبيض» على أنها تشبه كلمات مثل «ماء» أو «فحم» . وبذلك ننظر إلى مجموعة أوراق بيضاء على أنها أجزاء من امتداد كبير للأبيض أكثر من أنها أمثلة حسية لصفة ما ، وسوف يصبح انبياض شيئاً جزئياً مبعثراً لا أنه كلي . ويبدو لي أنه لا يوجد ما يمنعنا من اتخاذ هذا التفسير ، لكن ليس من الواضح ماذا نريد . لا يمكن استبعاد مشكلة استخدامنا للحدود العامة حيث يمكن التعرف على أجزاء «البياض» الجزئية من صفات تلك الأجزاء . لعل ما كان يقصده أرسطو أن الأشياء البيضاء والأشياء الأخرى التي تدل عليها الحدود العامة لها خاصية مشتركة ، وهذا حق لكن ليس بلدى أهمية . ومن جهة أخرى نرى أن النظرية التصورية خاطئة — ليست خاطئة فقط حين تقول إذا أسندنا خاصية ما على شيء ما فإننا نتحدث عن حالاتنا العقلية ، بل حين نقول أيضاً إننا ندرك الأشياء من حركتنا بمقارنتها بالصور الذهنية ، وتؤدي هذه النظرية إلى التسلسل اللامتناهى . يمكننا القول إننا نستخدم التصورات حين نسند خصائص إلى أشياء ، لكن لا يعنى هذا أكثر من استخدام الرموز بمعانيها الصحيحة . ولا حاجة بنا إلى افتراض أن العلامة اللفظية يجب أن يصاحبها دائماً فكر صامت .

٢٠٦

ومن الصعب الحكم على النظرية الاسمية لأن ما نقصده ليس واضحاً . قد نفهمها على أن ننظر إلى الصفات أو الخصائص في إطار ما صدق ، ولذلك حين نحمل البياض على هذه الورقة فإننا نضعها في قائمة الأشياء البيضاء . لا عيب في هذا الرأي إلى أن نعرف كيف نكتب هذه القائمة . من الواضح أننا لا نستطيع إحصاء كل الأشياء البيضاء التي توجد ، وحتى إذا

استطعنا ذلك فلا يزال السؤال قائماً على أساس أى مبدأ نجمعها . لو كان الجواب أن نجمعها على أساس أنها جميعاً بيضاء لا نكون وصلنا إلى هدف مهم . ومن جهة أخرى إذا أصررنا على أن نسد البياض إلى شئ ما لأنه موجود في القائمة ، وليس العكس ، يلزم أن تكون كل القضايا العملية الصادقة تحليلية : لأننا حين نقول إن شيئاً ما أبيض اللون فهذا يساوى القول إنه أحد الأشياء الموجودة في القائمة . أضف إلى ذلك أن معنى المحمول سوف يختلف باختلاف ما يشير إليه ، ولذلك ففي أى وقت يطلى شخص ما مائلاً أزرق بلون أبيض سوف يغير من معنى الكلمات «أزرق» و «أبيض» . وليس هذا الموقف مقبولا على الإطلاق .

وهناك صورة مختلفة للنظرية الاسمية يمكن إسنادها إلى بركلي (١) ، تدعو إلى القول عن أى شئ أن له صفة ما هو القول إنه يشبه شيئاً آخر أو مجموعة من الأشياء ، ويعترض على هذه الصورة بالقول إذا كانت هذه الورقة مثلاً بيضاء اللون فلا يلزم أن يوجد شئ آخر له هذه الصفة . أنا لا أستخدم كلمة «أبيض» استخداماً صحيحاً في هذه الحالة ما لم يكن هذا الشئ مشابهاً لكل الأشياء الأخرى الذى نحمل عليها البياض ، ولكن لا يعنى هذا أننا في إسنادنا البياض إليه نقرر أنه شبيه بتلك الأشياء الأخرى . يجب أن نميز بين صياغة قاعدة للاستخدام واتباع هذه القاعدة عملياً . أضف إلى ذلك ليس هذا الحديث عن المشابهة غير ضرورى فقط وإنما ليس كافياً أيضاً ، حيث إن أى شيئين يتشابهان من بعض الوجوه : يجب أن نقول إن هذه الورقة تشبه أشياء أخرى في البياض ، وحينئذ لا نعرف بوضوح ماذا أضفنا هنا أكثر من أنه أبيض اللون ، سوى القول أنه ليس الشئ الأبيض الوحيد .

للاسمين نقطة يدعون إليها : رأوا أن ما يجعل الحد عاماً هو استخدامه لتمييز الوجوه المطردة في الأشياء التى توجد وليس دلالة على أشياء مجردة . إن ما أخطأوا فيه هو افتراض أنه لا يمكن تفسير الحدود

(١) أنظر : « مقال في مبادئ المعرفة الإنسانية » المقدمة .



العامّة . ولا يوجد شيء أبسط من ذلك يمكننا بفضله تفسير استخدامهم .  
أن فكرة « نفس الشيء أو نفس الصيغة مرة أخرى » فكرة أساسية  
لأي استخدام للغة أو لأي ترتيب لخبرائنا .

والآن هل توجد كليات ؟ إذا قصد بالسؤال أننا لا يمكننا الاستغناء  
عن الحيلود العامة إذن توجد كليات . وإذا قصد به أننا نحصل على  
أي كسب من اعتبارها دالة على موجودات مجردة ، إذن لا توجد كليات .  
وإذا قصد أننا في حاجة تسوير الخصائص إذن لا توجد كليات ، فيمكننا تسوير  
الأصناف فقط .

لكن حينئذ هل توجد أصناف ؟ ينكر الاسميون المعاصرون وجود  
كليات لأنهم لا يحبون الإكثار من الكائنات . ويبدو أن من الخطأ أن  
نقول — كما قال رسل مرة — (١) إننا حتى لو لم يوجد الكون سوف يظل  
هنالك مكان للصنف الفارغ ، ونوعان من الأصناف يتألف أحدهما من  
صنف اللا أصناف وثنائهما من صنف به عضو واحد هو الصنف الفارغ ،  
وأربعة أنواع من أصناف الأصناف وهكذا وبدلاً من قبول هذه النتائج ،  
يفضل بعض الفلاسفة عدم تسوير الأصناف حتى لو ضحوا ببعض الرياضيات .  
يبدو لي أن الطريق الأفضل هو رفض هذا الموقف . إذا تصورنا المنطق  
الصوري والرياضيات البحتة على أن موضوعهما تحويل الرموز من صور  
إلى أخرى ، فطالما لا نخالف القواعد لا يهمنا أي رموز نضعها ونستبدلها  
برموز المتغيرات . نحن ملتزمون فقط بوجود كائنات تظهر في القضايا  
التجريبية التي تنطبق عليها الصيغ الرمزية وهذه القضايا محسوسة ملموسة  
بطبيعة الحال .

٢٠٨

وهناك مشكلة أخرى شبيهة جداً بالمشكلة السابقة ، وهي السؤال عن  
وجود القضايا . لقد استخدمت كلمة « قضية » استخداماً واسعاً لأن من  
اليسير أن نشير إلى ما هو صادق ، ليس فقط في جملة معينة «س» وإنما

---

(٢) أنظر « مبادئ الرياضيات » ، مقالة اللعبة الثانية من ٨ .

في أي جملة تساوى من في معناها . لكنني لا أدعي أنني حين أقول إن الجمل  
تعبّر عن قضايا أعطى تفسيراً مقبولاً لمعانيها . كما أنني لا أعطى تفسيراً مقبولاً  
لاستخدام المحمولات إذا قلت إنها تدل على كليات . ولا أنظر أيضاً  
إلى القضايا على أن لها دوراً آخر أريد لها وهو إنها موضوعات للاتجاهات  
العقلية . لا بأس من الحديث عن اعتقاد بقضايا طالما أن ذلك لا يعنى أكثر  
من قولي إنه توجد طرق متعددة متكافئة لتقرير ما نعتقده . لكن يجب ألا يؤخذ  
هذا على أنه خطوة في تحليل الاعتقاد . إذا نظرنا إلى القضايا على أنها أشياء  
مجردة تتجه إليها الاعتقادات سوف نجد أنفسنا عاجزين عن تفسير صدق أو  
كذب الاعتقاد . وسبب ذلك هو أن الشيء المجرد لا يشير إلى أبعد من ذاته ،  
ولذلك حين ننظر إلى القضايا هذه النظرة سوف تصبح القضايا عائقاً بين  
اعتقاداتنا ومجرى الحوادث في الواقع التي نلجأ إليها في تحقيق أو تكذيب تلك  
القضايا . ولذلك فيجب أن يكون حديثنا عن القضايا حديثاً عن طريقة دقيقة  
لحديث عن جمل متكافئة في المعنى . . .

٢٠٩ : ويعترض البعض الفلاسفة حتى على هذا الاستخدام ( للقضايا ) ،  
على أساس أن فكرة التكافؤ ليست واضحة تماماً لتدعم الاستخدام . ويفضلون  
إسناد الصدق إلى الجمل ، لكن نشك في أن ذلك يغير من الأمر طالما نحن  
مضطرون إلى اعتبار الجمل علامات لها معان وليست مجرد علامات  
أو أصوات . كما إننا لا نريد تحديد الصدق والكذب بالجمل التي نستخدمها  
في الواقع . وتوجد أيضاً صعوبة في أن صور الجملة مثل نمت يوماً هادئاً في  
الليلة الماضية ، تلك التي تحتوى على أسماء إشارة أو زمن الفعل سوف تختلف  
قيم صدقها حسب سياق قولها . وإذا استبدلنا الحوادث الشخصية واستبدلنا بها  
عبارات على النحو الذي رأيناه ممكناً ، واستخدمنا نظاماً تاريخياً يؤدي  
وظيفة أزمنة الفعل يمكننا الوصول إلى ما سماه كواين الجمل الخالدة الصادقة  
أو الكاذبة (١) . ولذلك فالقول إن الشخص الذي ينطبق عليه هذا الوصف

الفريد نام نوماً هادئاً في ليلة معينة قول صادق أو كاذب . وعلى أى حال ما دامت هذه الجمل الخالدة لا تحتفظ فقط بصورة ثابتة وإنما تحتفظ أيضاً بمعنى ثابت فيبدو أن الاختلاف الواضح الوحيد لمثل هذه الجمل عن القضايا هو أننا لا نقول عن الأولى أنها مكافئة للجمل من لغات مختلفة .

وسواء أسندنا الصدق إلى الجمل أو القضايا لا نجد صعوبة كبيرة في تعريف الصدق . يقول أرسطو من الكذب أن نقول عما يوجد أنه ليس موجوداً ، أو عما لا يوجد أنه موجود ، بينما من الصدق أن نقول عن الموجود إنه موجود وعن المعلوم إنه كذلك (١) . ولقد اتخذ الفرد تارسكى نفس الموقف حين كتب الصيغة الآتية (٢) . «ق» صادقة في ل إذا كانت ق صادقة ، وترمز ل إلى لغة ما ، والجمله التي بين علامتي الاقتباس هي جملة في تلك اللغة ، أما الجملة التي تلي «إذا» أو ما يساويها في أى لغة تتكلمها فهي مكافئة منطقياً للجملة بين علامتي الاقتباس . والمثال الذي يضربه تارسكى هو « الثلج أبيض » — هذه قضية صادقة في اللغة ( العربية ) إذا كان الثلج فعلاً أبيض . ولأسباب فنية لم يأخذ تارسكى هذه الصيغة على أنها تعريف للصدق وإنما نموذج للجمل الذي يلزم عن أى تعريف صحيح للصدق . ومما تجدر ملاحظته أنه بالرغم من أن تارسكى ينظر إلى الصدق كمحمول للجملة فإن نظريته تتضمن الحديث عن قضايا حيث ترى هذه النظرية أن الجمل من لغات مختلفة متكافئة في المعنى . وسبب ذلك أن اللغة التي نعطي فيها تعريفاً للصدق لا يلزم أن تكون نفس لغة الشخص التي يعرفها . ومن ثم لو تكلم رجل بالإنجليزية فإنه يقول « الثلج أبيض » صادقة في العربية إذا كان Snow is White في الواقع . وهذا يحقق ما نريد فقط إذا كانت الجملة العربية والجملة الإنجليزية تعبران عن قضية واحدة .

٢١٠

تقوم هذه الصعوبات حول تعريف الصدق على محاولة تجنب

(١) ميتافيزيقا ٧ - ٢٧ .

(٢) أنظر : تارسكى : « تصور الصدق في اللغات الصورية » .

النقائص ، مثل نقيضة الكذاب ، وعلى إن من المستحيل إحصاء كل الجمل التي  
تعبّر عن قضايا يحمل عليها صدق أو كذب . وعلى أى حال فليست المشكلة  
الأساسية في تعريف الصدق وإنما في إعطاء تفسير عام للشروط التي تبرر  
لنا حملها على القضايا . ولقد حاولت تحقيق ذلك بالتمييز بين القضايا التحليلية  
والتركيبية والتمييز بين النسقين الأولى والثانوى . وكان النسق الثانوى الذى  
قدمته نسقا علمياً . والسؤال الذى أريد طرحه الآن هو ما إذا كان يمكن  
قبول أى نسق شارح في موضوع آخر ( غير الموضوعات العلمية ) . لم  
أقل شيئاً يذكر فيما سبق عن اللاهوت الذى قال عنه رسل في إحدى  
لحظات تشاؤمه إن الفلسفة قد لا تكون أكثر من تراث سى الحظ . وسوف  
أحاول الآن إصلاح هذا التشاؤم .



## الفصل العاشر

### قضايا الالهيات

#### ( ١ ) وجود الله

٢١١

كتب مالوك في كتابه « الجمهورية الجديدة » في السبعينيات من القرن الثامن عشر في وقت كان الصراع بين العلم والدين في قمته ، قال فيه على لسان دكتور جوويت إنه يعترف أن بإمكان الملحد أن يبرهن على أن الله غير موجود حين يعطى تعريفاً له . ويستطيع كل الملحد أن يفعلوا ذلك لكن ذلك لا يؤثر في إيمان الأستاذ ( جوويت ) لأنه لا يوجد على الإطلاق تعريف دقيق لله ، ويجب أن نعطي تعريفاً للشيء الذي نريد أن نثبت عدم وجوده إثباتاً مقنعاً .

إن الكلمات التي قبلت على لسان جوويت تقسّم موقفاً مألوفاً ، إذ أن الناس الذين يحاولون تبرير اعتقادهم بوجود الله على أساس قيامه على الإيمان يؤكدون شيئاً واحداً هو أن لدينا الحق في قبول القضية بأن الله موجود حتى لو عدنا دليلاً كافياً ، لكنهم ينظرون أحياناً في الإيمان على تأكيد أن القضية « الله موجود » تعبر عن قضية صادقة ولو أنهم لا يعرفون ما هي القضية ، إذ أنها تتجاوز الإدراك الإنساني . يمكن مناقشة القضية الأولى ولو أنني أرى أن الذين يناقشونها يخطئون الطريق ، أما القضية الثانية فكاذبة . لا نجد شيئاً يرتكن عايه الإيمان إلى أن يكون أمامنا قضية مقبولة للعقل . قد يكون من أركان الإيمان أن الكائنات العاقلة التي تفوق طبيعة البشر — إن كان لهم وجود — يقولون قضايا لا نستطيع فهمها . ولكي نؤمن بذلك يجب أن نعرف معنى « كائنات لها عقل يفوق عقول البشر » . لكن إذا لم نستطيع فهم هذه القضايا ، وإذا كانت الجمل التي تعبر عنها لا معنى لها بالنسبة لنا ، إذن فالقول بأن هذه القضايا معنى عند تلك الكائنات أمر لا يهمنا كثيراً ،

لأن هذا المعنى قد يكون أى شيء على الإطلاق . وعلى أى حال إنها حقيقة أن أولئك الناس الذين يتخذون هذا الموقف يفهمون — أو هكذا يظنون — معنى القضية « الله موجود » . لكن حين يتبين أن أقوالهم عما يفهمون ليست جديرة بالتصديق فإنهم يلجأون إلى القول أن الكلمات تقصر عن التعبير عما يؤمنون . لكن لا معنى للكلمات بجاوز المعانى المرتبطة بها ، ولن تكون قضية ما أكثر تصديقاً بمجرد أن نقول إنها تقترّب من شيء لا يمكننا فهمه .

والواقع أن العالم مملوء بأوصاف عن الله سواء كان أحدها أو كلها تؤلف تعريفات صحيحة . ولن يعوقنا عن البحث أن ننتظر إلى أن نحصل على معيار للصحة . ولذلك يميل الذين يعتقدون بتعدد الآلهة إلى إعطائهم خصائص مستمدة من النشاط الإنسانية لكن تفوقها في الدرجة . إله الحرب نموذج للعسكري المحارب ، وإله الحب نموذج للعاشق ، وكانت تظهر هذه الآلهة في بعض الأحيان في طبيعة مادية وأنهم يمارسون سلطاتهم في المكان والزمن . أما أولئك الذين يعتقدون بوجود إله واحد فيتفقون اتفاقاً عاماً في أنه شخص عاقل — أو ما يشبه ذلك — وأنه يحس مشاعر الحب ويغضب إذا عصيت أوامره ، وأنه ليس من طبيعة مادية — إلا في الديانة المسيحية حين يعتقد المسيحيون أن الأب هو الابن وهو اعتقاد ينطوي على إعطاء الله صفات متنافرة هي الصفة المادية واللامادية معاً — وأن الله لا يوجد في مكان لكن تقوم أفعاله وهيئته في المكان ، وأنه إما قديم أو أنه لا يوجد في زمن لكن تقوم أفعاله في زمن ، وأنه خلق العالم ويراه دائماً ، وأنه لا يعتريه تغير وأنه على كل شيء عقدي وبكل شيء عليم وأن له صفات الكمال الخلقى وبالتالي عفو كريم ، وأنه موجود بالضرورة .

وقد توجد بعض الشكوك في أن إسناد كل هذه الصفات إلى الإله الواحد ذو معنى أو يتسق بعضها مع بعض . فمثلاً لدينا ما يدعونا إلى القول إذا كانت فكرة الشخص الذي لا جسم له فكرة مقبولة للعقل فيجب أن يوجد في زمن . كما أنه ليس من الواضح أن نقول عن الله أن له إنفعالات الحب

والرحمة والغضب ، وتقول عنه في نفس الوقت إنه موضوع تغير ، ما لم  
نقرض أن له كل هذه الانفعالات بدرجة واحدة في كل زمن ، لكن حينئذ  
قد يحدث أن تظهر هذه الانفعالات في غير موضعها . إن ما هو واضح  
تماماً هو أنه ليس بين هذه الصفات المختلفة رباط منطقي . وقد ناقش بعد قليل  
ما إذا كان يوجد معنى للحديث عن خلق العالم ، إذا كان هنالك معنى للقضية  
الله خالق العالم فقد تتضمن أن الخالق كائن عاقل وأنه ليس مادياً على أساس  
أن وجود الجسم المادي لا يمكن أن يسبق وجود الكون ، ولو أنه ليس  
واضحاً لم لا نطبق نفس الأساس على وجود العقل . ولا يلزم عن قضية خلق  
الله للعالم أن الخالق قديم فقد يكون وجد في وقت ما قبل خلق العالم أو  
لم يعد موجوداً بعد خلقه له . كما أنه لا يلزم عن القضية السابقة أن الله مطلق  
القدرة فقد يكون رغب في خلق عالم مختلف لكنه عجز عن خلقه ، وحين خلق  
العالم الذي خلقه قد يكون خرج كله أو بعضه عن سلطانه وإرادته . وقد  
يتطور العالم على نحو لم يتنبأ به . ومن الواضح أيضاً أنه لا يوجد رباط منطقي  
بين إسناد أي درجة من درجات القدرة لله — ومنها قدرته على خلق العالم —  
وإسناد صفة الحسيرية الأخلاقية . نعم حين يفكر الإنسان في تاريخ العالم  
على أنه من صنع الله فهناك ما يدعو إلى استنتاج أن الخالق كان شريراً .  
وأخيراً ، حتى لو كان لله كل تلك الصفات الإلهية وأن بعضها متسق مع  
البعض الآخر ، فلا يلزم عن ذلك أن الله موجود بالضرورة . من الضروري  
أن نسند هذه الصفات لمن ندعوه الإله بمعنى أن تعريف الكلمة «الله» يقتضي  
ارتباط هذه الصفات به ، لكن لا يلزم عن ذلك أن وجود من يصدق  
عليه التعريف لا يعبر عن قضية حادثة (والحادث لا ضرورة له) :

٢١٣

القول إن الله موجود بالضرورة يستحق مزيداً من النظر حيث إننا  
نجد في اثنين من أفضل المحاولات المعروفة للبرهان على وجود الله . وترجع  
المحاولة الأولى إلى القديس أنسلم وتسمى عادة الدليل الوجودي (١) ، وقد

تقدم ديكارت بعد ذلك بصياغة جديدة لهذا الدليل لكنها لا تختلف عنه (١).  
أول مقدمات هذا الدليل هو أن الله كادى بمعنى أنه لا يمكن تخيل من هو أكثر منه كمالاً ، وقد اعتبرت هذه المقلمة صادقة بالتعريف . لم يقل لنا أحد بدقة ما يمكن أن يدخل فى معنى الكمال لكن هذا لا يضير الدليل مادامت هذه المقلمة تأخذ بنا إلى المقلمة الثانية وهى أن مجرد الوجود كفكرة فى الذهن ليس لها عظم الوجود الواقعى . وقد اعتبرت هذه المقلمة صادقة أيضاً بالتعريف . ثم يستمر الدليل ليقول إذا كان الله غير موجود فلن يكون أعظم وجود نتخيله . لكن مادام هو أعظم الموجودات التى يمكننا تخيلها بالتعريف ، يلزم أنه موجود . والقول إنه موجود بالضرورة يساوى القول أن وجوده لازم عن ماهيته أو لازم من طريقة تعريفنا له .

٢١٤

هذه الحجة خاطئة بالتأكيد على الرغم من اقتناع بعض الفلاسفة المعاصرين بها . وأبسط طريقة للرد على هذه الحجة — وهى ما قالها كنت (٢) — هى إنكار أن أى شىء يمكن أن يحتوى على الوجود فى تعريفه . تعريف شىء ما هو إعطاء قائمة من المحمولات ( أو الصفات ) التى تنطبق عليه لكن الوجود ليس محمولا . فمثلا يمكننا تعريف السنتور وهو الحيوان الخرافى الذى له رأس الإنسان وصدرة وذراعه وله جسم الحصان وأرجله ، وإذا زدنا على ذلك القول أن السنتور موجود فإننا لم نضيف صفة جديدة للتعريف أو إننا لم نحمل أى صفة تنطبق على ذلك الشىء ، مثلاً أقول إن السنتور محب للقتال . إننا نصدر حكماً من الدرجة الثانية حين نقول القضية الكاذبة إننا قدمنا تعريفاً صحيحاً . وب نفس الطريقة يمكننا إحصاء الخصائص التى تؤلف كمال الله مثل القسرة المطلقة والعلم المطلق والإحسان المطلق وغير ذلك ، لكن إذا أضفنا إليها الوجود فإننا لا نضيف صفة جديدة .

( ١ ) أنظر : « المقال فى المنهج » ، الجزء الرابع ، وأيضاً « التأملات » : التأمل الثالث والتأمل الخامس .

( ٢ ) أنظر : « نقد العقل الخالص » : المثل الأعلى للعقل الخالص .



أظن أن هذا الجواب يسير في الاتجاه الصحيح ، لكنه غير كاف . لأنه يعطى اهتماماً مسرفاً بقاعدة لصياغة التعريفات وقد تخالف هذه القاعدة . فمثلاً إذا بحثنا عن كلمة «سنتور» في القاموس نجد أنها لم تعط فقط الخصائص السابقة وإنما قيل أيضاً إنه حيوان خرافي ، فإذا أخذنا هذه الصفة كجزء من التعريف ولو فرضنا المستحيل وإنما وجدنا حيواناً تنطبق عليه الخصائص الأخرى التي ذكرناها فإننا لن نسميه «سنتورا» : قد نبحت عن لفظ آخر ليبدل على ذلك الحيوان غير كلمة (سنتور) . وبالمثل قد نصر على أن يكون الوجود جزءاً من تعريف لفظ الجلالة أو أى كلمة أخرى ، وسوف يكون قولنا الله غير موجود سوء استخدام للغة لأن إضافة اللاوجود بمثابة إنكار لافتراض أساسي لاستخدام موضوع القضية . لكننا حينئذ لا نكسب شيئاً بحيث إننا لا زلنا نقساءل هل نستخدم لفظ الجلالة استخداماً صحيحاً . افترض أن تعريف الكائن الكامل تضمن أنه ليس كائناً خيالياً . يجب أن نجيب بالنفي إذا ما سألنا هل يوجد شيء ما له كل خصائص الكائن الكامل وليس خيالياً . حتى إذا قبلنا قول القديس أنسلم أن تصور أعظم كائن أتخيله هو تصور كائن موجود فلا يلزم عن ذلك أنه يوجد بالفعل شيء ينطبق عليه هذا التصور .

٢١٥

هل يتغير الموقف إذا عرفنا الله بأنه الكائن الضروري ؟ توجد صعوبة في فهم ما تعنيه هذه القضية ، لكنني أفرض أنها تعني أن أى محمولات تسند إليه حقاً فهي تسند إليه بالضرورة . ومن هذه الجهة يجب أن يرد هذا الكائن إلى العدد ولو أنه لا يرد إلى المحمولات الأخرى . وليس هذا صادقاً على كل المحمولات التي تنطبق على الأعداد لكنه صادق على بعضها وذلك هو أساس المشابهة . وقيام هذه المشابهة أمر فيه شك لكن لا داعي هنا لأخذ هذا الأمر مأخذ الجد لأنه لا يقدم شيئاً لتدعيم الحججة ، ذلك لأننا حتى على افتراض تحقق المحمولات بالضرورة ، سيبقى تحقيقها مجرد فرض .

وأحياناً حين يقال إن الله هو الكائن الضروري فإن المقصود هو أنه كائن — بل الكائن الوحيد الذى — يحتوى فى ذاته على سبب وجوده . وهذا هو الموقف — أو أحد المواقف التى أخذ بها القديس توماس الأكرينى (١) الذى لم يعتقد بصحة الدليل الوجودى لكنه رأى وجوب وجود كائن ضرورى بالمعنى السابق . ولقد قبل سينوزا هذا التعريف لله ، وأدى به ذلك إلى أن يكون الله والطبيعة شيئاً واحداً . وتنشأ الصعوبة — كما لاحظنا — فى طريقة تطابق هذا التعريف وذلك الكائن : فإذا قصد بالسبب هنا أساس منطقي ، سوف تكون النتيجة أن وجود الله لازم عن ماهيته ، وعدنا من جديد إلى الدليل الوجودى ، وإذا كان المقصود بالسبب أنه علة فمن الصعب إعطاء معنى للقضية شئ ما علة ذاته . ولنا أن نتساءل ما الفرق بين القول إن شيئاً علة ذاته والقول أن ليست له علة ؟

أما موقف القديس توماس الأكوينى فقد كانت فكرته الأساسية أن العالم لا يمكن أن يكون حدث اتفاقاً أو صدفة على النحو الذى يوجد به . لدينا نظريات تفسر الوقائع الملاحظة تفسيراً ناجحاً لكن القضايا التى تظهر فى تلك النظريات هى ذاتها قضايا حادثة ، أو إذا اتخذت النظريات صورة الأنساق الاستنباطية فإن تطابق بداهياتها مع الواقع أمر حادث . لا يكون تفسير الوقائع فى صورة قوانين يبين أن الوقائع لا يمكن أن تكون مختلفة عما وقعت بالفعل وإنما بوضعها فقط فى إطار عام . نحاول تبسيط هذه الأطر وذلك بتطوير نظريات واسعة التطبيق ، لكن مهما تطورنا فلنا نقف عند موقف معين هو أن ذلك هو واقع الأشياء بوجه عام . وحين تسأل لم يكون هذا كذلك نجيب بالبحث فقط عن نظرية أخرى تواجهنا بنفس السؤال مرة أخرى . إن الجواب الذى نريد هو ما يؤكد لنا ، لا أن الواقع هو ما هو ، وإنما هذا هو ما يجب أن يكون . لكن يمكن الوصول إلى هذا الجواب فقط إذا وجدنا التفسير النهائى فى وجود إله تنبع أفعاله من طبيعته ولا يمكن أن تختلف طبيعته عما هى عليه .

٢١٦

ونجد شيئاً شبيهاً بذلك الموقف في كتابات الوجوديين المعاصرين الذين انتهوا إلى أن العالم غير مقبول عقلاً لأن كل شيء فيه كان يمكن أن يكون شيئاً مختلفاً . ولا يرى أصحاب هذا الموقف أى سبب للاعتقاد بوجود إله ، لكن يستنتجون أنه لو كان يوجد إله لكان للعالم معنى لكن المأساة أنه لا يوجد هذا المعنى .

وفي ذلك يخطئ هؤلاء الوجوديون . إن البحث عن سبب أول أمر نتجه إليه لكنه ليس مقبولاً لدى العقل . نبدأ بالقول إن الالتجاء إلى إله لا يفسر شيئاً ما لم يحقق الافتراض الذى نقترحه ، وسوف نرى بعد قليل أن هذا أمر مشكوك فيه ، وعلى أى حال هيا نفترض أن قد تحقق هذا الشرط — هيا نفترض أننا نُسند إلى الله أن أفعاله تحقق أغراضاً تفسر الطرق الذى نرى بها العالم منظماً مطرداً ، فهل وجود هذه الأغراض فى ذهن الله أمر حادث ؟ قد يجاب بالنفى لعدم اتساق هذه الأغراض مع طبيعته . الله هذه الأغراض ، لكن حينئذ ألا يكون وجود هذه الطبيعة فيه أمراً حادثاً أى أنه خير وليس شراً ؟ قد نقول لا ، لأن طبيعته متضمنة فى تعريفه . لكننا عدنا هنا إلى أغلوطة الدليل الوجودى .

أضف إلى ذلك أنه لا تتسق الضرورة التى نُسندها إلى أفعال الله مع التفسير الذى نفرض أن تؤديه هذه الأفعال . تلزم القضايا الضرورية من قضايا ضرورية فقط ، ومضمونها مجرد ، وتتسق مع أى شيء يمكن حدوثه . لكن يستمد التفسير قوته ، لا من اتساقه مع كل شيء يمكن حدوثه ، وإنما من اتساقه مع إطار واقعى فى مقابل إطار أخرى ممكنة منطقياً . ولذلك إذا رأينا أن العالم نظمته فى مراحل سيره التاريخى أوامر إلهية فإننا نرى تصور إمكان اختلاف العالم عما هو عليه وتصور تغير هذه الأوامر إذا كان يمكن تفسيرها . وهنا يجب الوصول إلى نقطة يتوقف عندها التفسير . ولا يمكن إعطاء سبب لوجود طبيعة الله كما هى عليه ، أو إذا كان لهذه الطبيعة ضرورة فى ذاتها لا يمكن إعطاء سبب لماذا لله تلك الطبيعة . وإذا كان من

المعقول أن نجد تفسيراً من هذا النوع فلن يتكرن السبب رفض الجملوث وانما إعطاء معنى لخبرائنا على نحو لا تستطيعه النظريات العلمية . لكن كان ينبغي حينئذ أن نبين أن هذا ممكن . لن يكن أن ننادى بتفسير من هذا النوع الذى لم نبلغه بعد . ذلك مقبول فقط إذا قلنا برهاناً على وجود الله مستقلاً ، فإذا حصلنا على تبرير لوجود الله لأنه يفسر شيئاً يجب أولاً أن نقدم هذا التفسير .

### (ب) دليل التدبير

هل يمكن تقديم هذا الدليل ؟ ذلك ممكن فقط فيما يبدو إذا استطعنا رسم إطار أو نموذج لجرى الحوادث يدعم افتراض أنها نتيجة تدبير . وبذلك نستطيع تطوير نظرية تتناول مقاصد المديبر التى يمكن التحقق منها تجريبياً . ولن يكن أن نقول أنه توجد خطة أو تصميم بل يجب أن تكون الخطة نسقاً فى استطاعتنا فهمه .

إن الاعتقاد بأن العالم يعطينا دليلاً كافياً على وجود تدبير محكم أساس دليل على وجود الله ، ما يسمى عادة بدليل التدبير . لا يقصد دعاة هذا الدليل أن ينادوا أن الله موجود بالضرورة وإنما يقصرون أن فرض وجوده فرض معقول . ولقد عبر عن هذا الدليل تعبيراً دقيقاً رشيحاً أحد المتحاورين فى كتاب هيوم « محاورات تتعلق بالدين الطبيعى » . يقول هيوم على لسان هذا المحاور : انظر إلى العالم من حولك ، وتأمله كلاً وأجزاءه ، فإنك تجد أنه ليس سوى آلة كبرى تألفت من عدد لا متناه من آلات أقل ضخامة ، ويمكن لكل منها أن تتألف بدورها من آلات أصغر ، إلى أن تصل إلى آلات لا تستطيع حواس الإنسان وقدراته العقلية إدراكها أو شرحها . ولقد اتسقت كل تلك الآلات المختلفة — بل وأجزاؤها البالغة فى الدقة والصغر — بعضها مع بعض وتلاءمت على نحو يفتن كل الناس الذين يلاحظونها . وإن هذا التوافق العجيب بين الوسائل والغايات فى العالم الطبيعى كله يشبه شيئاً دقيقاً ما ينتجه الإنسان من اختراعات



وتدبير إلهي وفكر وحكمة وعقل، بل ويفوقها جميعاً دقة وإتقاناً . وما دامت تشابه هذه الآثار فإننا مدفوعون إلى استنتاج تشابه العمل بحسب كل قواعد الاستدلال بالتمثيل ، وأن خالق العالم شيء شبيه بالعقل الإنساني وإن كان يفوقه في قدراته بما يتناسب مع ضخامة العالم الذي خلقه (١) .

وقبل مناقشة هذا الدليل ، هيا ننظر نظرة دقيقة إلى نتائجه . ما تلك الخصلة التي نفترض وجودها في خالق العالم ، وكيف يرتبط الله بالعالم الذي هو مسئول عنه ؟ لقد لاحظ الشخص المحاور في كتاب هيوم أنه لا يوجد شيء في النظرية ما يدعم افتراض خالق واحد بدلاً من عدة آلهة ، ولا يرجد ما يدعم افتراض أن الله لم كما نجده الآن ثمرة جهد فريد فقد يكون العالم نتيجة لعدة محاربات سابقة قام بها أو قام بها الآلهة الذين اشتركوا معه . قد يتجه الدليل إلى الاتجاه الآخر . ولا يوجد ما يدعم الاستدلال بأن الله خالد أو أنه غير مادي . ومادام كل الناس المخترعين الذين لاحظناهم كانت لهم أجسام وذهبوا إلى فناء فإن تمثيل الله بهؤلاء الناس قد يحقق نفس النتائج . قد يرحى الدليل أن قدرات الله أعظم من قدرتنا لكن لا يوحى بأن الله مطلق القدرة ولا أنه خير رحيم . لكي نصفه بالخير يجب أن نجد دليلاً تجريبياً على أن للعالم خالقاً بل أن له خالقاً عني بال مخلوقات التي رضعها فيه .

والآن ماذا نقول عن علاقة المدير بالعالم ؟ إذا فرضنا فعل الخلق فلا أرى كيف نتجنب النتيجة بأن فعل الخلق حدث في وقت معين ، وإذا افترضنا أن هذا الوقت هو أول لحظات الزمن فإننا نتساءل بأي معنى يمكن القول إن الخالق وجد قبل خلقه للعالم . ومن الصعب أن نجد معنى للقول إن وجود الله خارج عن الزمن . نعم يمكن القول إن الكائنات المجردة خارجة على الزمن — إن كان لها وجود على الإطلاق — لكن الأفعال التي ننسبها إلى الله لا تتسق مع وجود الله ككائن مجرد . ولعل النظرية الأكثر قبولاً

لدى العقل هي أن الحوادث سبقت فعل الخلق بين الناحية الزمنية ، وههنا  
يعنى أن الله جزء من الكون ، لكن إذا افترضنا وجوده فيجب أن يكون  
جزءاً من الكون إذا فهمنا من الكون أنه كل ما يوجد . وحينئذ يبين أن  
خلق العالم كما نراه تحول أو تغير جذري في مجرى الأحداث ولو أنه قد  
لا يكون تحولاً بالضرورة من مادة سابقة . وعلى أى حال يجب ملاحظة أن تشابه  
الخالق بالصانع الإنساني يقل قوة إذا افترضنا أن العالم المادى مخلوق من  
لا شيء .

بالقياس إلى هذه الصعوبات قد يكون من المفيد لخصوم ذلك الدليل  
أن يزداد اهتمامهم باستعارة خالق العالم . بدلا من مقارنة العالم بآلة ضخمة  
احتاجت إلى تصميم وبناء ، يمكنهم مقارنة العالم برواية يتم كتابتها وإخراجها ،  
ويتفق هذا مع التصور المألوف للخلق . يجب أن يوجد الخالق — الذى قد  
يكون أيضاً مشاهداً وناقداً — فى زمن ، لكن لا يمكن مطابقة الزمن  
الذى وجد فيه مع زمن الأحداث فى الرواية ، لأن لهذه تركيبها المكاني  
الزمنى . وقد لا يستطيع الممثلون فى الرواية العثور على مؤلفها إلا إذا افترضنا  
أنهم حين يقومون بأدوارهم يمكن تحويلهم إلى عالمه ، لكن قد نقول إنهم  
يعطون معنى لافتراض وجوده كمبدأ أساسى للنسق الثانوى الذى يمكنهم  
استخدامه لشرح أدوارهم على المسرح .

لكن لنا الآن أن نتساءل ما إذا كانت خصائص العالم كما نعرفه تعطى تدغياً  
لهذه التشابهات . ولا يكفي أنه يمكننا وصف النظام والاطراد الموجود  
لأننا رأينا أنه يمكن التماس نوع من النظام فى أى عالم حتى العالم الذى  
لا يمكن وصفه . كما أنه لا يمكن أن تكون بعض مراحل العالم متجهة نحو  
أهداف أو أغراض ، ذلك لأن السعى وراء أهداف وتحقيقها ليس برهاناً على  
أن النسق ككل موجه لغايات . أما ما يجب البحث فيه هو أن يمثل الكون  
كله نسقاً غائياً . فإذا أردنا نظرية درامية قلنا إنه يجب أن يكون للرواية  
هدف أو على الأقل حبكة . هل يمكن العثور على هذا الشرط فى النظر

٢٢٠ إلى الكون ؟ يبدو أنه لا يمكن . لم يقدّم أحد ممن قارئوا العالم بآلة ضخمة بمحاولة جادة ليخبرنا لم صنعت هذه الآلة ، يتحدثون فقط عن وجود هدف كلى لكنهم لم يقولوا لنا ما هو . ولا يمكن أن نقول إن هنالك خطة ليس من السهل علينا إدراكها ، قد نقبل هذه الإجابة لو أمكن إقامة دليل مستقل على وجود الله ، لكن إذا كان السبب الوحيد للاعتقاد بوجوده هو أن كتاب الطبيعة يجب أن يكون له مؤلف ، إذن يجب الكشف عن أسس اتخاذ هذه الاستعارة .

وطالما قلّم المؤمنون بالله أى نظرية عن الهدف من خلق العالم فقد افترضوا أنها قدست شيئاً عن رجرد الإنسان . ومن الطبيعى أن تقام هذه النظرية لكن من الصعب تدعيمها بدليل علمى موضوعى . وجود الإنسان أمر متأخر على مسرح الكون ، بل لن يستغرق وجوده فى الكون وقتاً طويلاً . وفى ذلك يقول رسل إن القانون الثانى من قوانين الديناميكا الحرارية لا يجعلنا نشك فى أن العالم يسير نحو الزوال ، ولن يوجد بعد ذلك شىء يستحق الاهتمام . نعم من الممكن أن نقول حين يأتى ذلك اليوم إن الله يعيد عجلة الوجود من جديد : لكن إن قلنا ذلك فإننا نقيمه على أساس الإيمان فقط دون أى دليل علمى . وإذا سرنا مع الأدلة العلمية فإننا نقول إن العالم يزحف بخطوات بطيئة إلى مراحل على هذه الأرض تدعو إلى الشفقة ، وإنه سوف يزحف بمراحل أكثر استدراراً للشفقة نحو فناء الكون . وإذا اتخذنا ذلك الموقف على أنه الهدف ، فإنى أقول فقط إنه هدف لا يرضينى . ولذلك لا أجد سبباً للاعتقاد بأى إله مهما كان هذا السبب غامضاً أو مائعاً (١) .

### (ج) الفروض الدينية

وهنا قد يقال ليس من الإنصاف أن ننظر فى الفروض الدينية فى إطار النظريات العلمية ، لقد رأينا أن السبب الذى يجعلنا نقبل الصورة العلمية عن

(١) رسل : « لم يؤمن بالمسيحية » ص ٢٤ - ٢٥ .

العالم هسو أنها تشرح لنا وقائع الملاحظة على نحو مقنع ، وقد قبلنا أيضاً أنه يمكن تصور مناهج أخرى لشرح تلك الوقائع . وإذن فبدلاً من إعطاء النظريات العلمية ثوباً دينياً وهو مالا يلائمها ، ألا ينبغي علينا أن ننظر إلى فرض وجود الله على أنه أساس لنسق منافس ينطبق مباشرة على الوقائع الأولية للملاحظات ؟

ذلك هو الموقف الذي اتخذته بركلي (١) ، ولو أنه لم يضع المسألة بهذه الطريقة . بدأ بركلي بتصور المدركات الحسية كأفكار في عقل المدرك وأن إرادته ليست علة لهذه الأفكار ، ثم رأى أنه يجب أن يكون لهذه الأفكار علة خارجية . رفض النظرية القائلة أن الأشياء المادية هي العلة ، على أساس أن الاعتقاد بوجود هذه الأشياء - خارج مجال الإدراك الحسى - لا يمكن تحقيقه بل واعتقاد متناقض ، وزعم أن لأفكارنا مصدراً إلهياً مباشرة . لم يفترض أنه يمكن إدراك الله إدراكاً حسياً ، كما أن المادة لا يمكن إدراكها هي الأخرى ، وإنما زعم أنه بينما ليس لدينا فكرة عامة عن المادة فلدينا فكرة عامة عن النفس ، وادعى خطأ أنه حيث إن الأفكار من طبيعة روحية - مادامت قائمة في العقل - فإن لها علة روحية . ورأى أيضاً أن الله يحفظ للأشياء بقاءها . وعلى الرغم من أنه كتب كما لو كان ميالاً لتصوير الأشياء المادية في إطار النظرية الظاهرية ( الفينومينالية ) كإمكانات ثابتة دائمة للإحساس ، فإن موقفه الثابت هو أنه إذا استمرت الأشياء في وجودها حين لا ندرکها فهي أفكار في عقل الله .

٢٢١

هل هذا الموقف مقبول ؟ لسنا مضطرين لتصوير الموقف كما يراه بركلي . ورغم أني أجد لموقفه ما يبرره في هجومه على النظرية العلية في الإدراك الحسى كما صاغها لوك ، فقد وجدنا أن من الممكن أن نصل إلى أن الأشياء المادية تجريد عن مدركاتنا الحسية ، وحالما أقمنا النسق الفيزيائي الأولى بهذه الطريقة فلنا الحق في الاعتقاد بوجود الأشياء المادية حين لا تكون موضوع إدراك إذا أدخلناها في إطار نظريات تفسرها . رأينا من قبل أيضاً



أن من الخطأ أن نبدأ بتناول المدركات على أنها كائنات ذاتية وليس فيها ما يوحى بأن لها علة روحية . وعلى الرغم من ذلك فلا شيء يمنع من اعتبار مذهب بركلي موقفاً بديلاً . إذا وجد إنسان يقبل مذهب بركلي فيجب عليه أن يكون أكثر وضوحاً منه حول طبيعة الأفكار التي يسندها إلى الله . فمثلاً حين يحفظ الله وجود الأشياء وإستمرارها أيكون ذلك بإحساسات لمسية لها جميعاً وفي نفس اللحظة ؟ وإذا كانت أفكار الله بصرية فمن أى منظور ينظر إليها ؟ ولكي نتجنب هذه الأسئلة المخرجة فلف أفضل طريقة هي القول إن الله ينظر إلى الأشياء المدركة على أن لها كذا وكذا من الخصائص وإياها على علاقات كذا وكذا بعضها مع بعض وأنه شاء لها أن تعطينا إحساسات تتفق وهذه الأفكار .

٢٢٢

وإذا جعلنا هذه النظرية مقبولة لدى العقل فلا يمكن اختبار صدقها بطريقة مباشرة . لا مجال لتصميم تجارب تحسم الخلاف بين هذه النظرية والنظرية المادية . وقد يكون السبب الوحيد لقبولها هو أنها تؤدي إلى ترتيبات مشرة لوقائع خبرتنا . لكن هل تؤدي ذلك ؟ هل تؤدي إلى أى فرض يمكننا تحقيقه بنجاح ؟ من الواضح أن نجيب بالنفي . للحصول على نظرية يكون لها أى قيمة تفسيرية يجب أن نقوم بفروض مختلفة عن مضمون أفكار الله ، ثم نشق منها نتائج تدعمها أو ترفضها ملاحظتنا . وعلى أى حال لم يكن هذا هو ما قام به بركلي . بل على العكس زعم أن الأفكار التي يسندها إلى الله تعبير ببساطة عن صورة العالم كما يراها الرجل العادى وما تؤلفها من إحساساتنا . لم يتقدم بركلي بأى فروض عن أفكار الله ليتنبأ بالتغيرات التي تطرأ على خبراتنا ، واعتمد على مجرى خبراتنا ليكتشف أفكار الله . ولكن يعنى هذا أن الدور الذي يقوم به الله دور خامل . كما أنه ليس من السهل أن نعرف تفسيراً آخر . ما لم ننظر إلى الله على أنه يفكر فى إطار العلم الذي نعرفه — وفي هذه الحالة سيكون دخول الله مصدراً لأفكارنا لغواً — فمن الخطأ تخيل الفروض التي يمكن ضياغتها عن أفكاره التي تؤدي إلى نظرية تفسيرية أصيلة .

لكن أليست هذه نظرية ضيقة جداً لتفسير خبرتنا ؟ لا شك أننا نترك للعلم ترتيب الظواهر التي تصمد أمام تصورنا عن العالم المسمى : لكننا لا ننفق حياتنا كلها في الاهتمام بإدراكنا الحسى وإستدلالاتنا التي تنشأ عنها ، لدينا أيضاً عواطف أخلاقية . لبعضنا خبرات دينية . وهناك من يدعى وعياً مباشراً بالله . ولكي نفسر هذه الوقائع ألا يكون إعتناق فرض ديني هو الشيء المثمر بل يكون أمراً ضرورياً ؟

لقد أجبنا من قبل على هذا السؤال حين تناولنا موضوع التصوف وقد رأينا أن المشكلة هي تحديد الوجه الإدراكي في هذه الخبرات . أضف إلى ذلك أنني لا أريد القول إن ذلك مستحيل . فإذا كانت الخبرات من ذلك النوع منتشرة على نطاق واسع ، وإذا اتفق أصحاب هذه الخبرات ٢٢٣ في شرح ما لديهم من معطيات فليس عندي سبب قوى يجعلني أقر بأن لديهم ما يبحثون عنه . إذا تصورنا وجود حالات عقلية لا ترتبط بجسم كما نفهمه عادة وقد رأينا أن ذلك ممكن — فقد يكون موضوع تلك الحالات كائناً معيناً . يمكننا تفسير هذه الخبرات في إطار الحالات الفسيولوجية والنفسية لأولئك الناس دون أن يكون لديهم أي موضوع لحالاتهم ، لكن يمكننا أيضاً أن نقول إن من غير المعقول أن تتبع هذا المنهج إذا حصلنا على المعايير المقبولة للموضوعية . وعلى أي حال إذا قبلنا أن يكون لتلك الحالات الصوفية موضوع معين فيجب أن تكون لنا حرية في القول بماذا يشتمل عليه العالم . قد لا يوجد شيء في هذه الخبرات يبرر لنا أي محاولة لالتماس موضوعاتها خارج العالم ، بل لن نتخذ أساساً لأي قضية مثل أن للعالم خالقاً . من الممكن أن تدعم هذه الخبرات تلك القضية إذا أقيمت هذه القضية مستقلة عن تلك الخبرات لكن لم يتم ذلك . وإذن فالجواب عن الدعوى بأن امتلاك خبرات من ذلك النوع هو الوعي بوجود الله هو أن هذه الخبرة — أو موضوعها — اكتسبت صفة القداسة والخفاء .

### ( د ) الدين والأخلاق

هل نجد أساساً للاعتقاد الدينى فى القول إن للناس عواطف أخلاقية تتفق أخلاقهم معها ؟ لقد أجاب بالإيجاب كثير من الناس . ولعل الحجة الرئيسية التى تدعم هذه النظرية هى أولا إننا نجد تفسير وجود القيم الأخلاقية فى وجود الله فقط ، وثانياً أننا فى حاجة إلى وجود الله لإعطاء معاييرنا الأخلاقية قيمة موضوعية .

ويبدو أن الحجة الأولى فى غاية الضعف ، لأنها تقوم على افتراض أن من الطبيعى أن يسلك الناس بأسلوب أنانى بحث وبالتالى إذا رفضوا أحياناً منافعهم الخاصة ، أو ما يعتقدون أنها كذلك ابتغاء خدمة الآخرين ، أو لأنهم يظنون أن الأفعال التى تحقق منافعهم أفعال خاطئة ، أو أنه ينبغى عليهم من الناحية الخلقية القيام بنموذج آخر من الأفعال - إذا حدث ذلك فيجب أن تكون قدرتهم على السلوك بهذه الطريقة الغربية ممنوحة لهم من قوة عليا . حتى لو فرضنا أن نقطة البدء فى هذه الحجة صحيحة فلن يكون الاستدلال صحيحاً ، حيث أنه يتجاهل إمكان تفسير السلوك الخلقى فى إطار البيئة الاجتماعية ؛ لكن نقطة البدء ليست صحيحة . قبل أى ملاحظات فعلية للسلوك الإنسانى ، لا يوجد سبب لتوقع أن يكون الإنسان أنانياً أو غير أنانى ، لا يوجد سبب لتوقع أن يكون السلوك متفقاً مع أى قاعدة أخلاقية أو مختلفاً عنها . وإذا كان من الطبيعى للناس أن يبحثوا عن منافعهم الخاصة فذلك لأنهم فى العادة يفعلون ذلك ، على الأقل فى مجتمعاتنا . اعتقد أنه توجد - أو كانت توجد - مجتمعات من المألوف للفرد أن يدافع عن مصالح غيره من نفس الأسرة أو القبيلة . لكن حتى إذا كان الميل السائد فى كل المجتمعات أن يسلك الناس بأنانية فلا يلزم أن يكون سلوك التضحية أمراً غريباً بمعنى أنه ضد طبائع الناس ، على الرغم من وجود بعض الأفعال التى نخطئ فى الحكم عليها بالغرابة كطريقة للتعبير عن رفضنا لها . أظن أن هنالك أساساً للقول إن دوافع التضحية والإيثار دوافع فطرية ، ولو أنها قد تكون فى الأطفال أضعف

من دوافع الأنانية والعنوانية . وإن لم تكن فطرية فتوجد دلائل على أن لدينا القدرة على اكتسابها . لكن كيف نحصل على هذه القدرة ؟ هذا السؤال شبيه بأسئلة أخرى عن علل السلوك الإنساني : ليس أكثر صعوبة أو سهولة من السؤال عن حصولنا على القدرة على إيذاء الآخرين . لو كان يوجد سبب وجيه للاعتقاد بأن الناس مخلوقات لله لكان الله بالمثل مسئولاً عن كل سيئاتهم النفسية كيفما كان تقديرنا أو إزدراءنا لها . وبالعكس إذا لم يكن يوجد سبب وجيه للاعتقاد بأن الناس ثمرة خلق إلهي فإن سلوكهم الإيثاري أو الأناني لن يمدنا بأي سبب .

وحيث نتناول القول بأن الله أساس لضمان موضوعية المعايير الأخلاقية ، يحسن أن نميز تمييزاً دقيقاً بين دوافع الأخلاقية وأسسها الممكنة . لا شك أن الاعتقاد بوجود الله كان حافزاً أخلاقياً ، وأحياناً ما يكون دافع الإيثار هو دافع الحب لله أو للقديس الذي أعتقد أنه يأمرني باتباعها ، أو حب الناس الآخرين ، على أساس أنهم جميعاً عباد لله . وقد يكون دافع الخوف من العقاب في الآخرة أو الطمع في الثواب . إن الاعتقاد بأن الناس لا يستطيعون السلوك الطيب دون هذين الدافعين قد أدى بقولتي إلى القول لو كان الله

٢٢٥

غير موجود لكان من الضروري أن ننقله . ولذلك مغزى كبير . لكنه كسائر الجمل المؤثرة تشوبه للحقيقة . لا أدري عن أي نظرية علمية تناولت هذا السؤال ، لكن لو كانت صيغت هذه النظرية فلا أظن أنها تقيم علاقة بين السلوك الفاضل أخلاقياً والعقيدة الدينية وبين السلوك الرذيل وغياب هذه العقيدة . ولقد قامت محاولات عديدة للدفاع عن ارتباط الأخلاق بالدين ، لكن قامت محاولات مثلها لرفض هذا الارتباط . حين نستعيد التاريخ الطويل للتعصب والاضطهاد الديني وميل الكهنوت لمن يقرم بذلك ، ولا يدافعون عن المعتدين فيمكننا الحكم على ذلك بالشر وليس بالخير . نعم كان كثير من القساة غير مؤمنين ، لكن كان كثير من الملحدين واللاأدريين نماذج لحياة طيبة ، كما أن كثيراً من المؤمنين لم يعيشوا حياة تنسق مع عقيدتهم . أظن أن العوائل التي تؤدي إلى الحكم بالأخلاقية واللاأخلاقية هي عوائل نفسية



واجتماعية في أساسها ، وأن تأثير العقيدة الدينية أضعف مما يفرض بعض الناس .  
وكيفما كان الأمر ، فمن الواضح أنه حين نبين أن للاعتقاد بالله تأثيراً طيباً على  
السلوك فإننا لا نبين أن الاعتقاد حق ، كما أنه إذا كان للاعتقاد بالله تأثير  
سيء لا يعنى ذلك أن الاعتقاد خاطيء .

أظن أن الفرض السائد بأن الاعتقاد بالدين ضرورى لقيام المعايير  
الأخلاقية لم ينشأ من أى دليل تجريبي لكنه نشأ من قبول صريح أو ضمني  
للقضية إذا لم يكن الله موجوداً فلا سبب يجعلنى ذا قيم أخلاقية . والمقصود  
بذلك أنه لا يوجد أى تبرير لقيام الأخلاق ، لكن جاءت النتيجة الخاطئة  
بأنه لا يوجد أى دافع ولا أى أساس . والنتيجة النهائية هى أنه مادام يوجد  
سبب للأخلاقية إذن يوجد إله . وهذا هو قلب النتيجة التى وصل إليها  
نيتشه وهى أنه مادام الله قد مات إذن فكل شىء مباح .

كيفما فهمنا من هذه القضية فإنها تحتوى على خطأين حقيقيين بالإضافة  
إلى خطأ الظن بأن غياب أسس الأخلاقية يلزم عن غياب اللوائح .  
الخطأ الأول هو افتراض أن الأخلاقية فى حاجة إلى تبرير من عل . والخطأ  
الثانى هو افتراض أن الله يمدنا بهذه الأخلاقية . وقد بين عدد من الفلاسفة  
الخطأ المتضمن فى الظن بأنه يمكن إقامة الأخلاق على الوجود الإلهي ،  
لكن رسل كان خير من عبر عنه بإيجاز ووضوح . « كان اللاهوتيون يعلمون  
دائماً أن أفعال الله كلها خير ، وليس هذا مجرد تحصيل حاصل لكن يلزم  
أن الخيرية مستقلة منطقياً عن أفعال الله » (١) . والمقصود هو أنه لا يمكن  
تبرير المعايير الأخلاقية بمجرد اللجوء إلى سلطة عليا سواء كانت إنسانية أو  
إلهية . بل يجب أن توجد المقدمة الإضافية أن الشخص الذى تطيع  
أوامره هو خير ، أو أن ما يأمر به صواب ، وليس هذا مجرد تحصيل  
حاصل كالقول هو من هو أو أن ما يأمر به هى أوامره . وهذا  
لا يعنى أننا لا نستطيع البحث عن مرشد للسلوك فى أولئك الذين نحكم بأنهم

أكثر منا حكمة وخبرة وخيرة . إننا نأخذ قيمنا الخلقية - إلى حد كبير أو صغير - عن ثقة فيمن يأمرنا ، لكننا حينئذ نتخذ قراراً أخلاقياً . إننا نحكم ولو ضمناً بأن القواعد التي نشأنا على احترامها أو أن فتاوى الحكماء قواعد صواب وليس هذا مجرد تحصيل الحاصل بأن هذه القواعد والفتاوى قواعد وفتاوى .

لكن إذا لم تقم القاعدة الخلقية على سلطة عليا فلن تقسوم على ميثاقيزيقا أو علم أو وقائع عملية . نعم يمكن أن نتحدث عن الأخلاق في حديثنا عن النشاط العلمي وحياتنا اليومية لأنها تطبيق لمبادئ خلقية . يجب علينا أن نعرف ما هو موقفنا وماذا ينتج عن مختلف الأفعال التي نقوم بها ، فمثلاً إذا رأينا من الصواب أن نزيد من سعادة الناس فقد يعلمنا الاتجاه العلمي في شئون الحياة العملية كيف نفعل ذلك . وعلى أي حال لا يمكن الخضوع لهذا المبدأ اعتماداً على وقائع . إنه اتخاذ قرار معين لا نستطيع أن نعطي سبباً له كما أننا لا نستطيع إعطاء أي سبب للحكم على العدل أو الحرية بأنهما قيمتان في ذاتهما . وسوف نجد أن الأمر في النهاية هو البحث عن مبادئ نحن مستعدون لقبولها ، وحين تتصارع هذه المبادئ فتعطي بعضها قيمة أكبر من بعضها الآخر على حسب الظروف الجزئية في كل حالة .

ولا يعني هذا أن ننظر إلى كل المعايير الأخلاقية على أنها صحيحة . حين نتمسك بمبدأ خلقى فإننا نعتبره مقبولا للآخرين كما هو مقبول عندنا سواء يرونه كذلك أم لا . وحين لا يعتبره الآخرون كذلك فإن ذلك يعتمد على ظروفهم أي قد أحكم بينهم مخطئون أخلاقياً أم أنهم غير مستعيرين . إن ما نادى به هو أنه لا سبيل إلى البرهان على أنهم على خطأ وأقصى ما يفعله الإنسان أن يدافع عن موقفه ، فقد أبين أن مبادئهم غير متسقة أو أنها قامت على افتراضات تجريبيية خاطئة أو أن هذه المبادئ ثمرة تفكير مريض أو أنها تقسود إلى نتائج لا يدعو إليها أنصار تلك المبادئ . حتى لو نجحنا في ذلك فقد لا نستطيع إقناعهم بتغيير مبادئهم ، لكن يمكننا تقديم

سبب بفضله يغيرون موقفهم . وقد لا نستطيع أن نجد أياً من هذه العيوب في موقفهم ومع ذلك نعتبره غير مقبول أخلاقياً . وفي هذه الحالة يتوقف الحوار . ونادراً ما نصل إلى هذه المرحلة لأن من الممكن دائماً إيجاد أساس كاف لاتفاق أخلاقي نبدأ منه الحوار ، لكنه مجرد إمكان . وليس هذا ثمرة اتجاه ذاتي في الأخلاق لأن هذا الموقف لا يختلف عن موقف شخص يعتقد أن القيم ترمز إلى خصائص أخلاقية موضوعية لا تقبل التحليل . ومحين تتصارع حلوسه عما هو صواب أو خير مع حلوس شخص آخر فليس لديه سبيل للبرهان على صحة موقفه . الفرق بينه ونصير الأخلاق الذاتية هو أنه بينما يكتفي الذاتي بالقول إن هذه هي مبادئه فإن الموضوعي أو نصير القيم المطلقة يقول إن أحكامه الخلقية صادقة موضوعياً . ومادام المعيار الوحيد لصحتها عنده هو مجلسه فلا خلاف بينهما يستحق الذكر . لعل فضل هذا الاتجاه الموضوعي هو تجنبه لأي نوع من أنواع العدمية الأخلاقية (١) ، وعيبه هو أن موقفه يدعو إلى أن الأحكام الأخلاقية وصف لشيء في عالم آخر مع أنها في الحقيقة ليست أحكاماً وصفية على الإطلاق في أساسها ، أقول « في أساسها » لأنها أحياناً ما تكون وصفاً لحقائق واقعة ، وإنها تتضمن أن الأشياء أو الأفعال تصل إلى مرتبة المعيار أو لا تصل . لكنه حينئذ يكون افتراض مسبقاً قبوله لتلك المعايير .

### (هـ) حرية الإرادة

يبدو من وجهة نظر منطقية أن ربط الدين بالأخلاق ربط تعسفي لا سند له . يمكن للأخلاق ألا تقوم على أوامر الله ونواهيه ، بل لا يوجد سبب يجعل الاعتقاد بوجود خالق عاقل للعالم مرتبطاً بأي نتيجة عن الطريقة التي ينبغي أن يسلك الناس بها : لو كنا نعرف إرادة الله فقد نستنتج نتائج عن الطرق التي ينبغي على الناس أن يسلكوا في ظلها ، لكن هذا هو كل ما

٢٢٨

---

(١) العدمية الأخلاقية موقف من يرى إنكار البحث النظري في الأخلاق ، ولم يتخذ هذا الموقف أي فيلسوف بصرامة وجدية ( المترجم ) .

نستطيع . وعلى أى حال نجد فى المسيحية أن هذين مرتبطان بفضل الاعتقاد بأن الله — فى شخص ابنه — تحول وقتاً إلى إنسان واحتدل العذاب والموت المؤلم لكي يكون من الممكن خلاص المذنبين من العقوبة التى كانوا يلدون ذلك سيواجهونها . ولكى تقوم هذا الاعتقاد يجب أن نجد تحقيقاً من نوع ما لحوادث مثل ولادة العذراء والبعث حتى لا تكون أموراً بعيدة الاحتمال فى ضوء باقى خبراتنا ، بل حتى لا نتحدث عن دوافع غريبة نحملها على الله ، وهذه الحوادث غريبة حقاً . إن فكرة العقوبة الانتقامية — الفكرة بأن شخصاً ما آذى شخصاً آخر أو حتى إذا آذى نفسه فى بعض الأحيان فيجب أن يعاقب — فكرة قد نعرض عليها على أسس أخلاقية وسوف يكون من الصعب قبولها حين يكون العذاب نيابة عن آخرين فى حالة ما إذا عوقب شخص على ما قد اقترفه آخرون . إن ما يثير الاعتراض هو ضرورة الحاجة إلى أى ضحية على الإطلاق . إذا أراد الله المغفرة للناس على ذنوبهم فلم لا يغفر لهم ببساطة دون أن يطلب جزاء من نفسه أو من أى إنسان ؟ وإذا كان الله ينظر أساساً إلى أفعال الناس وكان قادراً على أن يخلقهم كما يريد لهم ، فلماذا لم يمنحهم طبيعة وصورة حياة تضمن أن يسلكوا حسباً أمر ؟

والجواب المؤلف على هذا السؤال هو أنه لو كانت الإرادة (الإلهية) أن يعيش الناس فى ذلك الإطار لتنافر مع إعطائهم حرية الإرادة ، بأن من الأفضل أن يكون لدينا هذه الحرية حتى لو استخدمناها استخداماً سيئاً ، من أن نخلق لعبة فى يد الله يحركها كما يشاء . وأحياناً ما يعطى هذا الجواب لمحاولة التوفيق بين العذاب الذى يقاسيه الناس ورحمة الله الواسعة ، لكن الجواب غير مقنع ، على الأقل لأن أغلب هذا العذاب يرد إلى عمل خارجة عن إرادتنا :

هل الجواب غير مقنع فى الحالة الثانية أيضاً ؟ قيل أحياناً ان قدرة الله على معرفة كل شئ فى المستقبل مقدماً لا تتسق مع حريات الناس ، لكن



هذا خطأ : سنرى فيما بعد أنه توجد صعوبة في فهم المقصود بقولنا إن الإنسان يفعل شيئاً بإرادته الحرة ، لكن إذا صدقت مثل هذه القضية فيجب أن تنسق مع تحصيل الحاصل بأن أفعاله سوف تكون ما قد يحدث في المستقبل . لكن إذا كانت أفعال الإنسان هي ما هي سواء فعلها عن حرية أو إضطرار ، إذن فمن يقول ماذا سوف يحدث يتنبأ بها حقاً سواء كانت النبوءات مجرد تخمين صادق أو نتيجة علم مسبق . إن القول بأن شخصاً ما يعرف ما سوف أفعله لا يعنى أنى سوف أفعله فعلاً ، لسبب سيانطيقى هو أن ذلك جزء من معنى القول أنه يعرف ما سوف أفعله . ولا يلزم عن ذلك أنى مجبور على فعله وأنى لست حراً فى أداء فعل آخر . كل ما يمكننا إستنتاجه هو أنى إذا كنت حراً فسوف لا أستخدم هذه الحرية .

٢٢٩

ويختلف الموقف حين نعتقد أن الله خلق الناس ذوى طبائع محددة . والمقصود أن الله أعطاهم استعدادات وقدرات طبيعية على المستوى البيولوجى ، وترك لهم حرية فى مجالات معينة ليختاروا أى الاستعدادات يخرجونها إلى الفعل وإلى أى مدى . ولذلك ننظر إلى سمات الفرد على أنه ثمرة مألديه من استعدادات وقدرات ومن منبهات فيزيائية واجتماعية يخضع لها ومن خبراته الحرة الماضية ؛ وهذا هو أساس ما يقوم به من سلوك . وقد يؤدى تشكيل تلك السمات إلى تضيق مجال حرته . قد يحرم الفرد - نتيجة للبيئة الطبيعية والاجتماعية أو نتيجة أفعاله الحرة - من القدرة على الاختيار الذى كان قادراً عليه من قبل . لكن لا تمنح حرية اختياره اختفاء تاماً باستثناء وجود بعض الظروف المرضية كالشيخوخة أو حين يعجز عن أن يكون مسئولاً عن أفعاله .

لكن لنا هنا أن نتساءل كيف يختار الفرد أداء فعل دون آخر ؟ وقد نجيب بممارسة إرادته . لكن ما معنى هذا ؟ يبدو أن فكرة الإرادة كجزء من الميكنة السيكلوجية التى تحسّل العزم إلى حركات فيزيائية فكرة أسطورية . كل ما يبدو أنه يحدث أننا نفكر ونتروى فى محسنات وعيوب مختلف الأفعال

وحيث نصل إلى اتخاذ قرار فإننا نقسم بفعل معين . وحيث يكون الفعل نوعاً من العادة والروتين غالباً ما يؤديه دون أى ترو . ولا نشعر في كلتا الحالتين أننا اندفعنا إلى أداء الفعل بفضل ما سماه رايل « قرّة داخلية خفية » (١) .

قد يكون المقصود أن الرغبة هي هذه القوة ، لكن حينئذ لا نحتاج لقوة أخرى تمكّتنا من تنفيذ الرغبة . قد نحتاج إلى التركيز على الانتباه أو بذل جهد عضلي ، وليس غير . حتى لو كانت توجد ميكنة معينة نسميها الإرادة فلا نزال نسأل كيف تمارس هذه الإرادة دورها ؟ قد نجيب . بقولنا تلك هي الطريقة التي اختار المرید أن تؤدي إرادته دورها . لكننا حينئذ نعود إلى نفس السؤال وكيف وصل إلى اختياره . هل يرجع الاختيار إلى الطبيعة التي طبعه الله عليها أم أن الاختيار يحدث تلقائياً أم أمر صدفة ؟ ليس من المقبول عقلاً أن يجعل الله الإنسان مسئولاً عن أفعاله على أى فرض من الفروض السابقة .

هل من المعقول أن نقول عن الفرد إنه مسئول عن أفعاله سواء جعلنا الله مسئولاً عن جزء من كيانه أو لم نجعل ؟ هيا ننظر إلى المشكلة نظرة أكثر عمقاً . لا شك أننا نعتبر أنفسنا قادرين على التمييز بين الحالات التي يفعل فيها فرد شيئاً بإرادته الحرة والحالات التي يفعل فيها دون هذه الإرادة. أين التمييز ؟ أظن أن أفضل طريقة للجواب هو تنازل الجانب السلبي . في أى الظروف لا توجد حرية الفعل ، أو متى تكون الحرية محدودة للدرجة لا تجعلى مسئولاً ؟ من الواضح أن الحالات التي لا تبلى فيها حرية هي تلك التي ننظر فيها إلى الفعل على أن يكون من المستحيل فيزيائياً على الفرد أن يؤديه أو يتجنبه . ويحدث ذلك حين نأخذ في اعتبارنا قوانين الفيزياء وما يترتب عليها . ألا يستطيع الفرد القيام بفعل ما أو يتجنبه . وليس هذا على أى حال كافياً لتفسير هذا النوع من الأفعال ، حيث يمكن القول إن الفرد كان يمكن أن يمنع حدوث هذه الظروف . قد يكون مستحيلاً على فيزيائياً أن أفى بموعده ما لأنه ليس لدى سبيل للوصول إلى مكان الموعود في الوقت

(١) أنظر جلبرت رايل : « تصور العقل » ص ٦٧ .

المحدد ، لكن قد لا أضطر لجعل هذه الحالة تحدث . قد لا أستطيع تجنب الذهاب إلى النوم في وقت يطلب مني فيه اليقظة ، وذلك لأنني تناولت دواء منوماً ، لكن يمكن القول أيضاً إن كان من الممكن ألا أتناول هذا الدواء . وقد أقول عن شخص ما إنه مسئول عن فقدانه لمقدرة جسمية على فعل ما إذا كان ذلك راجعاً إلى حالة جنون أو حالة إهمال .

ويوجد نوع آخر من الحالات التي تفقد فيها الحرية ، هي تلك الحالات التي نقول فيها إن فرداً ما عاجز عن أداء فعل ما أو عن تجنبه بسبب قانون نفسي ، وهذه حالات خلافية لصعوبة إيجاد القوانين النفسية التي تتفق فيها جميعاً ، وعلى أي حال من المتفق عليه أن الإنسان يحتاج إلى اكتساب مهارات لكي يمارسها ، لا نتوقع من إنسان قدرته على الحديث بلغة لم يتعلمها . هنالك أيضاً حالات الأمراض العصبية والنفسية التي تؤثر في أصحابها بحيث لا يكون في قدرتهم أداء أفعال معينة أو تجنبها . وقد نقول هنا أيضاً إن هؤلاء المرضى قد يكونون أحياناً مسئولين عن أفعالهم في وقوعهم في تلك الأمراض .

٢٣١

وتؤكد حالات كثيرة عن وجود أشخاص قلت ممارستهم للحرية دون أن يفقدوها تماماً . فمثلاً قد أحس أني مضطر بالتزام أخلاقي أو قانوني أن من الصواب أن أقوم بفعل ما ، لكني أحياناً أثور عليه وأقوم بفعل بخالف ، وقد تسيطر على حالة انفعالية حادة تعطيني عذراً في القيام بفعل ما حتى لو كان في إمكاني مقاومته . وقد أسلك سلوكاً معيناً تحت تأثير اعتقاد خاطيء . وقد أخضع لتأثير شخص آخر كما هو الحال في التسويم المغنطيسي أو غسيل المخ . وقد أتعرض لإبزاز أو تعذيب أو تهديد . حتى لو هددني شخص ما بالقتل فقد أكون حراً في تحدي هذا التهديد ، لكننا لا نزن هذا معقولاً في أغلب الحالات . نجد في كل تلك الحالات أنه حين يكون من المعقول أن نتوقع فعلاً من شخص ما يكون هذا جزءاً من الحكم عليه بأنه مسئول .

ونتيجة لذلك حين نقول عن شخص ما إنه مسئول عن شيء فعله

أو عن عدم فعله فإننا نقول دائماً إنه كان يمكن أن يفعل شيئاً مختلفاً .  
نعم احتمال ضعيف أن يسلك الإنسان غير ما قد سلك ، لكن ذلك نتيجة لسلوك  
سابق كان من الممكن أن نتوقع سلوكاً مختلفاً . لكن لنا أن نسأل ما المقصود  
حين نقول عن شخص ما إنه كان يستطيع ألا يفعل ما فعل . أعتقد أن  
الجواب هو أننا نقبل الفكرة الخيالية بأنه فعل فعلاً مختلفاً . ويعتمد قبولنا  
للفعل المتخيل على ما نعتبره سلوكاً سوياً ومطابقاً لمعاييرنا الخلقية . وما يجعلنا  
نقبله على أنه إمكان هو أننا لا نستبعد في ضوء الظروف القائمة والقروض  
القائمة لنسقنا التفسيرى .

٢٣٢ حين نقول إننا لا نستبعد حدثاً ما في ضوء نسقنا المفسر لا نقول  
إن ذلك يحدث دائماً . ليس من المحتمل أن يوجد أى نسق ناجح يمكننا من  
تفسير السلوك الإنسانى في كل تفاصيله ، لكن بالمثل لا أظن أنه توجد أى  
صورة من صور الأفعال أكون متأكداً من أنه لا يدخل في إطار القوانين  
الكلية القائمة . وعلى أى حال ، هيا نفترض أننا نقنع بالقوانين  
الإحصائية . ففي هذه الحالة سيكون الأمر صدفة ما إذا كان فعل ما يطابق  
نسبة عالية من تكرار الحدوث أو لا يطابقه ، وليس من الواضح لم نقول  
عن شخص أنه مشمول عن فعل ما حدث صدفة . ونطبق نفس المبدأ  
إذا كان الفعل من النوع الذى لا يخضع حتى لقانون من قوانين الإحصاء ،  
لأننا سوف نستنتج إما إنه يوجد تفسير غاب عنا إدراكه أو أن هذا الفعل  
محض مصادفة . نعم قيل كثيراً إن هذه ليست البدائل الوحيدة . حتى إذا لم  
لم تكن تخضع أفعال الإنسان لقوانين عليّة فقد توجد أسباب لأدائها ومن ثم  
فستول ، لكن حصيلة هذا الموقف هي أننا نقدر أفعاله في ضوء تعميمات  
المينول ، واستنتاج أن مطابقة فعل ما لميل مقبول يظل أمر مصادفة . . .  
ولقد ادعى بعض الفلاسفة أننا حتى لو استطعنا تفسير كل سلوك إنسانى  
على أنها محددة تحديداً علياً ، لا تزال نستخدّم تصورات حصرية الإرادة  
والمسؤولية . ويلاحظ هؤلاء بحق أننا لا زلنا قادرين على التمييز بين السلوك  
الذى يتم مستقلاً عن إرادة الفاعل والسلوك الذى يقبّوم به بعد رؤية . . .



بمعنى أنا لا نسمع بوقوعها دون أن يكون الفاعل قد اختارها . ولذلك يمكن وصف الأفعال الحرة — كما رأى لوك وآخرون — بأنها تلك التي لا يحرم الفاعل من فعل ما يختاره ، بصرف النظر عما حدد هذه الاختيارات ذاتها ، وسوف يكون تبرير الثواب والعقوبة هو أن لها تأثيراً عليا على الاختيارات المستقبلية للفاعل ، وعلى اختيارات الآخرين الذين نتوقع أن يتعلموا من هذا الدرس .

وهذا موقف مقبول ، لكنني أظن أن أنصاره يقللون من قيمة المجال الذي يفعله عن طريقته المألوفة في التفكير . إن المنفعة تؤثر في معنى رمدي الثواب والعقاب اللذين نظن أن لدينا ما يبرر إعطاءهما . إن السبب الأول الذي يجعلنا نثيب شخصاً ما أو نعاقبه هو أنه يستحقه . وقد شكك تحليلنا لتصور حرية الإرادة في هذه الفكرة للجزء . لو كانت نظرتنا نفعية لكنا ازددنا اهتماماً بفكرة العقوبة الوقائية ، ولكننا أكثر استعداداً لمساعدة المخطئين على الهرب من العقاب حين لا يتشج عن هذا العقاب خيراً كثيراً .

إننا نتناول حرية الاختيار مرتبطة منطقياً بالمسؤولية على نحو لا يبدو مقبولاً في ضوء هذا التحليل ، بل إننا نعطي المسؤولية قيمة أصيلة . نحاول بمختلف المناهج التربوية دفع الناس نحو الطريق الصحيح لكننا نكره فكرة استخدام وسائل الأفعال المنعكسة كالعقوبات التي قد تؤدي تماماً هذه النتيجة . يجب أن يترك الناس أحراراً لاختيار ما سوف يفعلونه حتى لو اختاروا الخطأ : نريد أن نوجه اختيارهم لكن لا نريد إجبارهم على اختيار معين . وطالما تتبع طريق الاختيار فهل يهمننا تفسير اختياراتنا ؟ وما قيمة إخضاعها للقوانين الإحصائية ، خصوصاً إذا علمنا أنها قد لا تقبل التفسير .

### ( و ) معنى الحياة

حين قلنا إن الله الذي أوجب الجزاء على سلوك الناس لن يكون كريماً أو عاقلاً لا نعي أننا نقول إن هذا الإله غير موجود . يجب أن نقيم

وجود الله مهما كانت صفاته على أسس أخرى قبل أن تفكر تفكيراً سليماً في اتجاهه نحو الناس ولم تقم هذه الأسس بعد . هنالك على أى حال من يقول إننا حين نبحث في دليل صحيح على وجود الله فإننا ندخل إلى موضوع الدين من الباب الخاطئ ، ويعنى هؤلاء الفلاسفة أن السؤال الذى يجب أن نسأله ليس ما إذا كانت القضية الله موجود صادق في الواقع ، أو مقبولة كفرض مفسر ، وإنما أن نسأل ما الوظيفة التى يؤديها الاعتقاد بالله في حياة من يعتقد به ، وقد يقال إن تبرير هذا الاعتقاد هو أنه يجعل الحياة لأولئك المؤمنين ذات معنى . ٢٣٤

هذا هو جوهر موقف الفيلسوف البراجماتي وليم جيمس . كتب في أحد كتبه عن « شوقنا الطبيعي للسلام المطلق وراء كل العواصف والجو الصافي وراء كل سحب وغيوم » (١) ، لكنه في كتاب آخر نقد محاولات اللاهوت التقليدي للحديث عن صفات الله ، ويسأل فيم يفيدنا هذا الحديث ؟ لا يعنى شيئاً في موكب كبير من الأوصاف . ويستطيع البراجماتيون فقط قراءة معنى إيجابى لهذه الصفات ، ولذلك يديرون ظهورهم للمذاهب العقلية . « الله موجود في سمواته وإذن فالعالم بخير : ذلك هو جوهر اللاهوت عندنا ولذلك لسنا في حاجة إلى تعريفات العقلين » (٢) . وبالمثل كتب جيمس في محاضرات جيفورد عن « صنوف التجربة الدينية » وسجل رغبته في البحث عن « الاعتقاد الغريزي للإنسانية : الله وجود واقعي مادام ينتج نتائج واقعية » (٣) ، ورأى أن هذه النتائج الواقعية ليست إلا مشاعر بوجود طاقة كبرى وأمان ورضا يحس بها أولئك الذين لديهم اعتقادات دينية .

إذا أخذنا هذا الموقف على أنه فرض سيكولوجي ففيه شك . فمثلاً -

(١) وليم جيمس : « إرادة الاعتقاد » ص ١٨٠ .

(٢) وليم جيمس : « البراجماتزم » ص ١٢١ - ٢ .

(٣) ص ٥١٧ .

من غير المحتمل أن تحقق نظرية العذاب الأبدي - التي تؤلف جزءاً أساسياً لكثير من التعاليم المسيحية ذلك الشعور بالأمان الأكبر . ومن جهة أخرى ، لا شك أن كثيراً من الناس يجنون عزاء في فكرة الأب الروحي الذي يراهم ، خاصة إذا ارتبط هذا العزاء بالأمل أن ينعم عليهم في الحياة الأخرى بسعادة لم يجلوها في هذه الحياة . وإذا استنتجنا من ذلك وجود ذلك الأب فإننا نقول مع جيمس في نظريته البراجماتية أننا مادامنا لا نتوقع من الفرض الديني ألا يتفق ولا يتنافر مع أى وقائع تجريبية ، فإن معيار صدقها هو ذلك الضمان الغامض الذي يعطيه وأن القضية « كل شيء حق في هذا العالم » مصدر رضانا العاطفي . وهذا متفق أيضاً مع موقف بعض المؤمنين المعاصرين الذين يرون أن النظرية المرتبطة بالطقوس الدينية التي يعكفون عليها نظرية مقبولة كأسطورة مفيدة . هذه النظرية متواضعة جداً للدرجة أن من الصعب مجادلتها ما لم نرد أن نقول إن الأسطورة مضرة ، لكن لا يمكن الاعتراض عليها بالقرول إن الرضا الذي يتم لهؤلاء المؤمنين من قبولهم للدين يعتمد على عدم حكمهم عليه بالأسطورة . حين ينظر إلى الأسطورة على أنها أسطورة فقد فقدت فائدتها .

٢٣٥

لكن هل يمكن أن يكون للحياة أى معنى دون استخدام هذه الأسطورة ؟ الجواب البسيط هو أن يكون لها المعنى الذي نضعه لها . نعم لا يوجد أساس للقرول إن حياة الإنسان بوجه عام تحقق أى غرض ، لكن لا يقوم هذا عائقاً لرضاه في سائر النشاط في حياته ، أو أن يعطى قيمة لما يسعى إليه ، بما في ذلك تلك الغايات التي لن يحيا ليراها متحققة . قد أرثى حالي وأقول إن الحياة قصيرة ، لكن إذا كانت لا تستحق أن نحياها فلا يوجد سبب وجيه للرجة في إطالتها . حين يؤدي نبذ الأسطورة المسيحية إلى نتيجة قاسية فإن ذلك بمثابة رفض أرثك التعساء لأى أمل في حياة أخرى يتم فيها التعويض .

يقال أحياناً إن أولئك الناس الذين لا يجنون سعادة في الدين قد

يجدونها في الفلسفة . إن الفكرة المنحدرة إلينا من الرواقين اليونان والرومان هي أن الفيلسوف — في وضعه للأشياء في مكانها الصحيح — قادر على عزل نفسه عن تقلبات الحياة . وحين يكون واعياً بصلافة موقفه فإنه يظل سعيداً حتى لو عذب . ويمكن مقارنة هذه الفكرة بالفكرة الماركسية القائلة أن وظيفة الفلسفة ليست مجرد فهم العالم وإنما تغييره . والواقع أن أغلب الفلاسفة لم يتخلوا أحد هذين الموقفين وليس في ذلك ما يبعث على الدهشة ، قد ينزل الفيلسوف عن اهتمامات الرجل العادي بإنغماسه في عمله ، لكن الأمر كذلك أيضاً عند الفنان وعالم الرياضيات . قد يرى الفيلسوف أن من واجبه أن يشتغل بالشئون العامة لكن الطريق الذي يسلكه لا يرتبط بنظرياته الفلسفية . ولا يعني هذا أن الفلسفة عاجزة عن تغيير العالم . لقد رأينا أنه لا يمكن أن يكون العالم مختلفاً عن طريقة تصورنا له : يمكن للفلسفة أن تسهم في تغيير تصورنا عن العالم . حتى لو تم ذلك لا يكون هذا مصدر جاذبية لأولئك الذين يهتمون بها . إن قيمة الفلسفة عند الفلاسفة هو الاهتمام بأسئلة تثيرها ، ومن النجاح الذي تصيبه في الإجابة عليها .



دليل (١)

- أبيلارد (١٠٧٩ — ١١٤٢) ٢٠٥  
اتصال بلقي ١١٣ — ١٥  
حسي ١١٣ — ١٥ ، ١١٨  
إحتمال تصوره ٤٤  
قضايا ٢٩ ، ١٣٩ — ٤٠ ، ١٦٣ — ١٧٤  
نظريات ١٦٣ ، ١٦٦ — ١٧٢ ، ١٧٤  
إدراك حسي ٣٨ — ٩ ، ٥٠ ، ٦٠ ، ٦٥ ، ٦٨ — ٩٣ ، ٩٦ ، ١٣٨ ،  
٢٢١  
إدخنتون (١٨٨٢ — ١٩٤٤) ٨٢ ، ٨٨ ، ١٠٩  
إحساس ٥٤ ، ٧٠ ، ٧٨ ، ٩٧ ، ١٢٧ — ٨ ، ٢٢٢  
بلقي ١١٣ — ١٥  
أخلاق ودين ٢٢٣ — ٧  
أسسه ٢٢٥ — ٧  
دوافعه ٢٢٤ — ٥  
أحكامه ٢٢٦ — ٧  
إرادة ٥٧  
إرتباط ثابت ١٥٥ ، ١٨٢  
أرسطو (٣٨٤ — ٣٢٢ ق. م) ٢ ، ١٧ — ٨ ، ١٨٧ — ٨ ، ١٩٩ ،  
٢٠٥ — ٦ ، ٢٠٩  
أساطير ٢٣٤ — ٥  
إستيطان ٥٩  
إستخدام ومعنى ٢٩ — ٣١ ، ٥١ — ٢  
إستدلال تجريبي ١٣٨ — ٤٠

استقراء (مشكلة) ٤٥ - ٦٥ - ٦ - ١٣٧ - ٤٠ - ١٤٩ - ٥٠ .

١٥٧ - ٩ - ١٧٤ - ٩

(كارنب) ١٧١ - ٢

إسقاط ١٥٤ - ٥

إسكيمو ٧٣ ، ٨٠

أسماء ورموزها ٣٠ ، ٤٦ ، ١٨٩ - ٩٠ ،

الإشارة ٤٦ ، ١٤٣ ، ١٨٩ - ٩٠

اسمية (كليات) ٢٠٥ - ٧

أشياء مادية ٣٥ - ٨ ، ٤٠ - ٢ ، ٦٠ ، ٦٥ ، ٦٨ ، ٧٢ ، ٧٤ - ٩ ،

٨١ - ٢ ، ٨٣ ، ٨٦ - ١١٢ ، ١١٩ ، ١٣٧ ، ١٤٢ ، ١٩٧ ،

٢٢١

أشياء غير ملاحظة ٨٦ ، ١١٠

أصناف ونظرية تكرار الحلوث ١٦٦ - ٧٠

والعدد ١٩١ - ٤

وجودها ٢٠٤

تشابهها ١٩٢

أطراف الحوادث ١٣٩ - ٤٠ ، ١٦٠ - ٣

أفراد ١٩٧ - ٨

أفكار (نظرية المثل) ٧ - ٨

(بركلي) ٦٠ ، ٧٠ - ١ ، ٨٩ ، ٢٢١

(ديكارت) ٧١ ، ٨٩

(لوك) ٥٩ - ٦٠ ، ٧١ ، ٨٩

عامّة ٦١

أفعال الكلام ٤٩

الإحساس ٧٢

إمكان ١٤٤ ، ١٤٩ ، ١٥٥

أنسلم (١٠٣٣ - ١١٠٩) ٢١٣ ، ٢١٥

- أوستن (١٩١١ — ١٩٦٠) ٤٩ — ٥١ ، ٦٨ — ٩ ، ٧٦  
الأكويني (١٢٢٥ — ١٢٧٤) ٢١٥  
الله وجوده ٢٦ ، ٢١١ — ٢٧  
والفلسفة القديمة ١٣٥  
والموقف العام ٣٦  
والأخلاق ٢٢٣ — ٧  
والوجود الضروري ١١ ، ٢١٣ — ١٦  
(بركلي) ٦٠ — ١ ، ١٠٧ ، ٢٢١ — ٢  
(سينوزا) ٨ ، ٢١٥  
(لينتر) ٩  
والمنطق ١٣  
إيمان ٢١١ — ١٢  
أينشتين (١٨٧٩ — ١٩٥٥) ٣ ، ٤٠ ، ٤٥ ، ١٥٦ ، ٢٠٢  
بارمنيدس ١٧  
بحث نفسياني (جماعة) ٦ ، ١٢٦  
بدن وعقل ١١٢ — ١٣٦  
نصوره ١٠٢ — ٣ ، ١١٢ — ٤  
الذات ١٠٣ ، ١١٣ — ١٥  
برادلي (١٨٤٦ — ١٩٢٤) ١٠ ، ١٣ ، ٤ — ١١٧  
براجماتيون ٢٥ ، ٣١ — ٤ ، ٩٣ ، ١١٠ ، ٢٣٤  
برايس (١٨٩٩ — ) ٧٣ هـ  
بركلي (١٦٨٥ — ١٧٥٣) ٦٠ — ٣ ، ٦٦ ، ٧٠ — ٢ ، ٨٦ ، ٩٢ ،  
١٠٦ ، ٢٠٧ ، ٢٢١ — ٢  
برلين (إسحق) (١٩٠٩ — ) ٢٦  
برود (١٨٨٧ — ١٩٨١) ٧١ ، ٧٥  
بعلبي ١٩٩  
بوير (١٩٠٢ — ) ٢٧ ، ٢٩ ، ١٥٧ — ٨

بيرس (١٨٣٩ — ١٩١٤) ٢٥ : ٣١ — ٣ ، ٩٣ ، ١٠٣ ، ١٤٦

بين ( ألكسندر ) ( ١٨١٨ — ١٩٠٣ ) ٩ — ١١٨

نارسكى ( ١٩٠٢ — ) ٢٠٩ (

تجربة صوفية ٤ — ٧ ، ٣٤ ، ٢٢٢ — ٣

تجريبيون ٥٩ — ٦٣

تحصيل حاصل ١٨٦ — ٧

تحليل فلسفي ٢١ ، ٤٠ ، ٤٣ — ٥٨

صوري ٤٤ — ٥

طبيعي ٥٤ — ٨

تحقيق ( تجريبي ) ٢٢ — ٦ ، ٣٠ ، ٣٣ — ٤ ، ١٢٦

تسلسل لا نهائي ٥٦ — ٧

تسوير ١٨٧ — ١٩٣ ، ٢٠٤ ، ٢٠٨

تشابه أسري ٥٣

تشيرش ( ألونزو ) ( ١٩٠٣ — ) ٢٧ — ٨ (

تصور ٧٠ — ٧١

تصورية ( كليات ) ٢٠٥ — ٦

ترادف ١٩٥ ، ٢٠١

تعريف بالإشارة ٩٦ — ٧ ، ١٩٠

تعميمات عليه ١٤١ ، ١٤٤

وقائع ٤٨ ، ١٤٢ — ٣ ، ١٥٠ ، ١٨٠ . ٥

قانون ٤٨ ، ١٥٠ — ٥٥ ، ١٧٤ ، ١٨٠

ميل ١٥٤ ، ١٧٤ — ١٨٠ . ٥ — ١

كلية ١٥٢ ، ١٥٥ ، ١٦٨ . ١٧٥ ، ١٨١

مفتوحة ١٧٧

نغير ١٨١ — ٢

تكذيب ( مبدأ ) ٢٧ — ٣٠ ، ١٥٧ ، ١٦٨

تكرار الحلول ( احتمال ) ١٦٧ — ٨



- تفسير ١٣٠ ، ١٥٥ ، ١٨٢ ، ٢٣١ — ٢  
تميز الحوادث ١٣٨ — ١٤١  
توجه الفكر ١٤٥ — ٦  
ثنائية ٨ — ٩  
ثوابت منطقية ١٨٤ — ٨ ، ١٩٠  
جاليليو ( ١٥٦٤ — ١٦٤٢ ) ١٥٦  
جغرافيا منطقية ٥٧  
جودمان (نلسن) ( ١٩٠٦ — ) ١٧٧ ، ٩٤ ، ٩٠ ، ٧١ ( )  
جودل ( ١٩٠٦ — ) ١٩٣ ( )  
جوهر عقلي ٨ ، ١١ ، ٥٩ — ٦٠ ، ١١٢ ، ١١٧ — ٢١ ، ١٢٤  
جيمس (وليم) ( ١٨٤٢ — ١٩١٠ ) ٢٤ ، ٣١ — ٢ ، ٩٢ — ٣ ،  
١٢٠ — ١ ، ٢٣٤  
حدس ٩ ، ٥٨ ، ١٥٠ ، ١٦١ ، ٢٢٧  
حدود شخصية ٤٦ ، ١٨٨ — ٩٠ ، ١٩٨  
عامة ٤٦ ، ٢٠٥ — ٧  
حساب الصدفة ١٦٣ — ٦ ، ١٦٨  
حساب القضايا ١٨٤ — ٧ : ١٩٥ ، ٢٠٢  
حرية الإرادة ٤٣ : ٥١ ، ١٢٩ ، ٢٢٧ — ٣٣  
حوادث ١٣٨ — ٤٣ ، ١٤٥  
خبرة ٥٩ ، ٧٢ ، ١٢٠ — ١ ، ١٢٩ — ٣٣ ، ١٦٦ ، ١٩٩ — ٢٠٠  
خبراتنا بالآخرين ٣٠ ، ٥٤ ، ٦٤ ، ٩٧ — ٨ ، ١٢٦ — ٧ — ١٣٢ ، ٥ ،  
١٣٧  
خداع الإدراك ٣٩ ، ٧٣ ، ١٠٧  
حجة ٧٣ — ٨٢  
خلق ٢١٨ — ٩  
حدود الشخص ٣٦ ، ١٢١ ، ١٤٤ — ٥

- خيال ١٥٤ — ٥ ، ١٨٣  
دالة القضية ١٨٧ — ٨  
دائرة فينا ٢٣  
دليل التدبير ٢١٧ — ٢٠  
دليل تجريبي ١٧٦ — ٧  
دليل وجودي ٢١٣ — ٦  
دوافع ١٨١  
دور (منطقي) ١٣٧ ، ١٤٠ ، ١٦٠  
دميت (ميخائيل) (١٩٢٥ — ) ١٦ هـ  
ديكارت (١٥٩٦ — ١٦٥٠) ٨ — ٩ ، ٣٧ — ٨ ، ٥٨ — ٦٠ ،  
٧٠ — ١ ، ١١٢ ، ٢١٣  
دين وأخلاق ٢٢٣ — ٧  
ديناميكا حرارية ٢٢٠  
ذاكرة ٣٨ ، ٦٥ ، ١١٥ — ١٦ ، ١٢١ — ٦ ، ١٣٣ ، ١٣٥  
ذرية ١٤٢ — ٤  
رامزي (١٩٠٣ — ١٩٣٠) ٣٣ ، ٤٤ ، ١٤٢  
رايت (فون) (١٩١٦ — ) ١٦٣ هـ  
رايل (جلبرت) (١٩٠٠ — ١٩٧٥) ٥٦ — ٧ ، ١٠٩ ، ١١٨ ،  
١٢٦ — ٧ ، ٢٢٩  
رد فيزيائي (فيزيكا لزم) ١٢٦ — ٣٢  
رسل (برتراند) (١٨٧٢ — ١٩٧٠) ٣٤ — ٥ ، ٧٠ — ٢ ، ٧٨ — ٨٠ ،  
٨٢ ، ٨٨ ، ٩٣ ، ١٠٩ ، ١٣٥ ، ١٤٢ ، ١٦٣ ، ١٧٠ ،  
١٨٧ — ٨ ، ١٩١ — ٣ ، ٢٠٠ ، ٢٠٤ ، ٢٠٧ ، ٢١٠ ،  
٢٢٠ ، ٢٢٦  
رواقيون ٢٣٥  
رياضة ومنطق ١٩١ — ٤  
زمن واتصاله ١٩  
وانسيابه ١٦

وحلله ٩

وحقيقته ٧ ، ١٤ — ١٦

زينون (٣٣٣ — ٢٦٢ ق. م) ١٤ ، ١٧ ، ١٩ — ٢١  
سينوزا (١٦٣٢ — ١٦٧٧) ٨ — ٩ ، ١١ — ١٢ ، ٢١٥

سمارت (١٩٢٠ — ) ١٢٨ — ٩

سقراط (٤٦٩ — ٣٩٩ ق. م) ٢٢

سلوكية فلسفية ١٢٦ — ٩

شرط ضروري ١٨٠

شرط كاف ١٨١

شرطيات ٤٨ ، ١٠٧ ، ١٤٤ — ٥ ، ١٥١ — ٢

شك (مذهب) ٤٢ ، ٦٣ — ٧٠ ، ١٣٢ ، ١٣٧ — ١٤٠

شكل ٧٦ — ٧

شلايك (هورتس) (١٨٨٢ — ١٩٣٦) ٢٣ — ٤

شيطان ماكر (ديكارت) ٥٨ — ٩

شعور وأفعاله ٣٥ — ٧

ومحمولاته ١٠٤ — ٦ ، ١٣٧

ودواءه ٦٠ (انظر أيضاً وعى بالذات ، خيرات الآخرين)

صلق ١٢ ، ٣٤ ، ١١٩ ، ١٧٣ ، ١٧٥ — ٦ ، ٢٠٨

إمكانياته ١٨٦

تعريفه ٤٥ ، ٢٠٩ — ١٠

دالاته ٤٦ ، ١٤٣ ، ١٥١ ، ١٨٥ — ٦

شروطه ٣٠ ، ١٤٦

قيمه ٤٦ — ٧ ، ١٧١ ، ١٨٥ — ٧ ، ١٩٤ ، ٢٠٠

صفات أولية ٨٥ — ٦

ومركباتها ٧١

صورة لاحقة ١٢٨

ذهنية ٧٠ ، ٨٥ — ١٤٥

ضرورة سيانطيقية ١٩٥ — ٨

طبيعية ١٣٧ ، ١٤٧ — ٥٠

منطقية ١٣٨ — ٩ ، ١٤٧ ، ١٨٤ — ٩٤

ظاهر وحقيقة ٤ ، ٧ — ١٥ ، ٣٤ ، ٧٥ — ٨٠ ، ٨٥ ، ٩٠

عقل ٦٠ — ١ ، ١٠٤ — ٦

وبدن ١١٢ — ١٣٦

وعمليات داخلية ٥٣ — ٤ ، ٥٧ ، ٩٧ — ٨ ، ١٢٧ — ٨ ، ١٣٣

عقلية (أفعال) ٧٠

حوادث ١٤٥ — ٧

علاقات ٧١

زمنية ٩٢ — ٣ ، ١٤٤ ، ١٤٨ ، ١٦١

فتجنشتين ( ١٨٨٩ — ١٩٥١ ) ١٣ ، ٢٢ — ٣ ، ٣٠ ، ٣٤ ،

٥١ — ٤ ، ٥٦ — ٧ ، ٨٨ ، ٩٤ ، ١٨٦ ، ٢٠٢

فمخته ( ١٧٦٢ — ١٨١٤ ) ٩٨

فريجة ( ١٨٤٨ — ١٩٢٥ ) ١٨٧ ، ١٩١ — ٢ ، ١٩٤ ، ٢٠٤

فلسفة وطبيعتها ١ — ٤ ، ٢١ — ٢ ، ٣٩ — ٤٠ ، ٤٣ ، ٥١ — ٤ ،

٢٣٥

وتحليل ٢١ ، ٤٠ ، ٤٣ — ٥٨

واللغة العادية ٤٩ — ٥٢

وعلم ١ — ٤ ، ٢٣

فولتير ( ١٦٩٤ — ١٧٧٨ ) ٢٢٥

فيزياء والموقف العام ١٠٨ — ١١١

قانون طبيعي ١٤٩

الأعداد الكبيرة ١٦٨

قبلي ١٩٩ — ٢٠٠

قضية وأهميتها ٤٦ ، ٢٠٨ — ٩

إحصائية ١٦٣ — ٤ ، ١٦٦ — ٧٠



- تاريخية ٢٤ — ٥  
تحليلية ٤٨ ، ١٩٨ — ٢٠٣  
تركيبية ٩ ، ٤٨ ، ١٩٨ — ٢٠٣  
تصديق (في الاحتمال) ١٦٣ ، ١٦٨ ، ١٧٠ — ١٧١  
حملية ١٤٤ — ٥  
خبرة ٢٦ ، ٨٩ ، ١٠٨  
شرطية ٤٦  
قبلية ٩ ، ٤٧ — ٨ ، ١٨٤ — ٢٠٣ ، ٢١٦  
قيمة النظرية ٢٤  
كارنب (١٨٩١ — ١٩٧٠) ١٢٦ ، ١٧٠ — ١  
كائنات مجردة ٤٦ ، ٢٠٣ — ٩ ، ٢١٨  
نيكبلر (١٥٧١ — ١٦٣٠) ١٥٦  
كروزو (رونيسن) ٩٨ ، ١٠٤  
كنط (١٧٢٤ — ١٨٠٤) ٩ — ١٠ ، ٣٨ ، ٤٨ ، ٧٠ ، ١١٩ — ٢٠  
١٦٠٠ ، ١٩٩ ، ٢١٤  
كواين (١٩٠٨ — ) ٤٨ ، ١٧٧ ، ١٨٩ ، ١٩٢ ، ٢٠١  
٢٠٩  
كليات ٧٢ ، ٩٤ ، ٢٠٤ — ٧  
كوبرنيك (١٤٧٣ — ١٥٤٣) ٥٣ ، ١٥٦  
كوجتو ديكارت ٣٧ ، ٥٩  
كينز (١٨٨٣ — ١٩٤٦) ١٧٠  
لغة وظائفها ٣٠  
فلسفتها ٤٩ — ٥٢  
والعالم ٤٩  
لرن ٤٢ ، ٧٣ ، ٧٦ ، ٨٢ ، ٨٥ ، ٨٩ — ٩١ ، ١١٠ ، ١٢٨ — ٩  
لوك (١٦٣٢ — ١٧٠٤) ٥٩ — ٦٣ ، ٧٠ — ٧١ ، ٨٥ ، ١١٠ ، ١١١  
٢٢١ — ٢٣٢

لويس (١٨٨٣ — ١٩٦٤) ٧١

ليبنتر (١٦٤٦ — ١٧١٦) ٨ — ٩

مادية ٤ ، ١٠ ، ٤١ ، ١٢٦ — ٣٢

ماركس (١٨١٨ — ١٨٨٣) ١٠ ، ٢٣٥

متغيرات ١٨٧ — ٨ ، ١٩٠

مجال حسي ٩٣ — ٤ ، ٩٩ — ١٠٠ ، ١٢٨

مدرجات حسية ٧٠ — ٢ ، ٩٣ ، ٤ — ٩٦ ، ٩٩ — ١٠٠ ، ١٠٢ — ٥ ،

١٠٨ ، ١١٣ — ٥ ، ١١٨ ، ٢٢١

نمذجة ١٠١

نسيجية ٢١٢ ، ٢٢٨ ، ٢٣٥

مشكلة التدعيم التجريبي ٢٨ ، ٤٥ ، ١٥٨ — ٩ ، ١٧٤ — ٩

منح وعقل ١٢٩ — ١٣٢

زراع المنح ١٢٢ — ٣

مضمون تجريبي ٣٣ — ٤ ، ١٥٢

مطلق ١٠

معرفة ( نظرية ) ٥٨ — ٦٧

واعتماد ٥٤ — ٥

ولوك ٥٩ — ٦٠

الآخرين ٣٠ ، ٥٤ ، ٦٤ ، ٩٧ — ٨ ، ١٢٦ — ٧ ، ١٣٢ — ٥ ،

١٣٧

الماضي ٣٨ ، ٦٤ — ٥ ، ٦٨ ، ١٣٥ — ٦

مغطيات حية ٧٠ — ٧١ ، ٧٨ ، ٨٠ ، ٨٩

معينة ٤٥ ، ٩٠ — ١

مكان وحده ٩

وحقيقته ٧ ، ١٤

مارك ٨٦ — ٧ ، ١١٠

مرئي ١٠٠ — ٢

لموس ١٠٢ — ٣

معنى ونظرياته ٢٢ — ٣٤ ، ١١٨ — ٩

معنى الحياة ٢٣٣ — ٥

مفارقة أشيل ١٧ ، ١٩ — ٢١

مفارقة القسمة الثنائية ١٧ ، ٢٠ — ١

مقولات ١٠

مقياس ٧٦

مكتجارت (١٨٦٦ — ١٩٢٥) ١٠ ، ١٥ ، ١٩ ، ٢١ ، ٣٤

مل (جون ستوارت) (١٨٠٦ — ١٨٧٣) ٦٠ ، ٦٦ ، ٧٠ ، ١٠٦ ،

١١٨ ، ١٦٠ ، ١٦٣

مندل (١٨٢٢ — ١٨٨٢) ٤٠

منطق ورياضة ١٩١ — ٤

صوري ١٨٤ — ٩١

هيجلي ١٢

قوانين ١٨٤ — ٩١

قضاياها ٢٠٣ — ٤ ، ٢٠٨

منطق المحمول ١٨٧ — ٩١ ، ١٩٥

موجهات ٤٧ — ٨

موقف عام ٣٤ — ٧ ، ٣٩ ، ٤٢ ، ٥٠ ، ٥٧ — ٨ ، ٦٨ ، ٧١ ،

٨٢ — ٥٣ — ١٠٨ — ١١ ، ١٤٤ ، ٢٢١

مور (جورج) (١٨٧٣ — ١٩٥٨) ١٤ ، ٣٤ — ٩ ، ٤١ — ٢ ،

٥٠ ، ٥٧ ، ٧٠ — ٢ ، ١٧٣

مونات ٩

ميتافيزيقا ١ — ٤ ، ٧ — ١٥ ، ٢٢ ، ٢٩ — ٣٠ ، ٣٤ ، ٥٢ ، ٢٢٦

، قضاياها ١٥ — ٢١

نحو منطقي ٤٥ — ٩

نسق ثانوي ٣٣ ، ١٠٧ ، ١٠٩ — ١٠ ، ١٤٤ — ٥

نظرية ووقائع ٣٣ ، ١٣٧ — ٨ ، ١٤٤ ، ٥ — ١٥٥ — ٩

وملاحظة ١٥٥ — ٩

علمية ٢٩

المجاميع ١٩١ — ٤ ، ٢٠٤

النسبية ٤٥ ، ١٥٦

الكوانتم ١٥٧

الاحتمال المنطقي ١٧٠ — ٢

الأنماط (رسل) ١٩٣ — ٤

تكرار الحلول ١٦٣ ، ١٦٦ — ٧٠ ، ١٧٢ ، ١٧٤

وصفية (رسل) ١٨٨ — ٩

نفس ٥٩ — ٦١ ، ١١٧ — ٢١

ترنسندنتاليه ١١٩

نيتشة (١٨٤٤ — ١٩٠٠) ٢٢٥

نيومان (فون) (١٩٠٣ — ١٩٥٧) ١٩٤

نيوتن (إسحاق) (١٦٤٢ — ١٧٢٧) ٨٥ ، ١٥٢ ، ١٥٦

هبل (كارل) (١٩٠٥ — ) ٢٨ ، ٣٢ ، ١٥٨ ، ١٦٩ ،

١٧٦

هويز (١٥٨٨ — ١٦٧٩) ٢٠٥

هوية ١٩٦ — ٨

بلدية ١١٤ — ٧

شخصية ٦٠ — ١ ، ١١٢ — ٢٦

هيوم (١٧١١ — ١٧٧٦) ١٢ ، ٢٢ — ٣ ، ٤٥ ، ٦١ — ٣ ، ٦٥ ،

٧٠ ، ٧٢ ، ٨٦ ، ١٠٦ — ٧ ، ١١٥ ، ١٢٠ ، ١٣٨ — ٤٢ ،



١٤٤ ، ١٤٧ ، ١٥٥ ، ١٥٧ ، ١٦١ ، ١٧٤ ، ١٧٦ — ٨٠ :

٨ — ٢١٧ ، ١٨٢ ،

هيجل ( ١٧٧٠ — ١٨٣١ ) ٣ ، ١٠ ، ١٢ :

هيجليون جلد ١٠ ، ١٣

واقع أر وجود ٤ ، ٧ — ١٥ ، ١٧ ، ٣٤ ، ٧٥ — ٨٠ ، ٨٥ ، ٩٠

واقعي ومعناها ٧٥ — ٧ ، ٨٣ — ٤

واقعية ساذجة ٦٥ — ٦ ، ٦٨ ، ٧٤ ، ٧٩ ، ٨١ — ٢

فيزيائية ١١٠ — ١١

أفلاطونية ٢٠٥

واقعيون جلد ٦٥ — ٦ ، ٦٨ ، ٧٤ ، ٧٩ ، ٨١ — ٢

وايتهد ( ١٨٦١ — ١٩٤٧ ) ١٩٢

وجود وتعريفه ٢٠٤

الآنا ٥٨ — ٦٠ — ٦١

الأشياء المادية ٦١ — ٢ ، ١٠٨ — ١١

الكائنات المجردة ٤٦ ، ٢٠٣ — ٩

الله ٢٦ ، ٢١١ — ٢٧

ضروري ٢١٢ — ٧

وجودية ٢١٦

وعى بالذات ٦٠ ، ١٠٤ — ٦ ، ١١٧ — ٢١ ، ١٣٤

وضعية منطقية ٢٢ — ٣ ، ٣١ ، ٣٤

ولز ( ١٨٦٦ — ١٩٤٦ ) ٥

وقائع والنظرية ٣٣ ، ١٣٧ — ٨٠ ، ١٤٤ — ٥ ، ١٥٥ — ٩

ترتيبها ٣٣ ، ١٥٥ — ١٧

تعميمها ٤٨ ، ١٤٢ — ٧ ، ١٥٠ — ٥ ، ١٨٠



## **طبع بمطابع الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية**

**رئيس مجلس الإدارة**

**( رمزي السيد شعبان )**

**رقم الإصدار ٣٤٧٠**

**الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية (توزيع) ٤٠٨٧٨ ج ٨٧ - ١٠١٠**





مطبوعات  
المجلس الأعلى للثقافة